Las teorías de la justicia después de Rawls

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

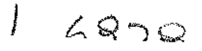
Últimos títulos publicados:

20. S. P. Huntington, *La tercera ola*
21. K. R. Popper, *En busca de un mundo mejor*
22. D. Osborne y T. Gaebler, *La reinvención del gobierno*
23. J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad*
24. F. Calderón y M. R. Dos Santos, *Sociedades sin atajos*
25. J. M. Guéhenno, *El fin de la democracia*
26. S. G. Payne, *La primera democracia española*
27. E. Resta, *La certeza y la esperanza*
28. M. Howard Ross, *La cultura del conflicto*
29. S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*
30. G. Kepel, *Al oeste de Alá*
31. K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir*
32. R. Bergalli y E. Resta (comps.), *Soberanía: un principio que se derrumba*
33. E. Gellner, *Condiciones de la libertad*
34. N. Bobbio, R. Dahrendorf, S. Lukes, M. Walzer y otros, *Izquierda punto cero*
35. C. Lasch, *La rebelión de las elites y la traición a la democracia*
36. J. P. Fitoussi, *El debate prohibido*
37. R. Heilbroner, *Visiones del futuro*
38. L. V. Gerstner y otros, *Reinventando la educación*
39. B. Barry, *La justicia como imparcialidad*
40. N. Bobbio, *La duda y la elección*
41. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*
42. J. Rifkin, *El fin del trabajo*
43. C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*
45. Ph. van Parijs, *Libertad real para todos*
46. P. Kelly, *Por un futuro alternativo*
47. P. O. Costa, J. M. Pérez Tornero y F. Tropea, *Tribus urbanas*
48. M. Randle, *Resistencia civil*
49. A. Dobson, *Pensamiento político verde*
50. A. Margalit, *La sociedad decente*
51. D. Held, *La democracia y el orden global*
52. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*
53. D. Miller, *Sobre la nacionalidad*
54. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*
55. R. A. Heifetz, *Liderazgo sin respuestas fáciles*
56. D. Osborne y P. Plastnik, *La reducción de la burocracia*
57. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*
58. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*
59. R. Heilbroner y W. Milberg, *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*
60. Ph. Kotler y otros, *El marketing de las naciones*
61. R. Jáuregui y otros, *El tiempo en que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinares, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
68. P. Pettit, *Republicanismo*
69. Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*

Roberto Gargarella

Las teorías de la justicia después de Rawls

Un breve manual de filosofía política





Cubierta de Víctor Viano

ISBN: 84-493-0722-8
Depósito legal: B-22.269/1999

Impreso en A & M Gràfic, S.L.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Para aquellos que están cansados por su trabajo,
y para los que no tienen trabajo

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

Algunos de los temas que se incluyen en este volumen se han visto enriquecidos por discusiones con profesores y alumnos en la Universidad Di Tella y en la Universidad de Buenos Aires. José Luis Martí, Víctor Ferreres, de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, y Germán Lodola, de la Universidad de Buenos Aires, me hicieron llegar detallados, agudos y solidarios comentarios sobre una primera versión de este escrito. Albert Calsamiglia y Neus Torbisco también me ayudaron generosamente con sus observaciones. Presenté mis conclusiones sobre la relación feminismo-liberalismo igualitario en dos seminarios, uno dirigido por Cass Sunstein, y el otro por Ronald Dworkin. Mis reflexiones sobre el carácter «insuficientemente igualitario» del liberalismo de Rawls comencé a discutirlas durante una estancia en Oxford, bajo la tutela del profesor Joseph Raz, y con la enorme ayuda de G. A. Cohen. Ambos fueron muy amables en sus comentarios y en sus recomendaciones bibliográficas. El capítulo sobre republicanismo fue objeto de muchas correcciones, sobre todo luego de oportunas sugerencias de Eric Herrán y Andrés de Francisco. Ya antes me había visto obligado a repensar algunas páginas iniciales del mismo capítulo, a partir de discusiones desarrolladas en el seminario de Filosofía Política coordinado por Claudia Hilb, en el Instituto Gino Germani. Una versión algo modificada de esta sección sobre el republicanismo aparecerá en un volumen editado por E. Herrán, sobre filosofía política contemporánea. El último capítulo, sobre los nuevos trabajos de John Rawls, pude comentarlo frente a diversas (y muy ilustradas) audiencias: en la Universidad de Oslo —gracias, sobre todo, a la valiosa ayuda de Andreas Follesdal—; en la Universidad de Alicante, frente al sólido grupo coordinado por Manuel Atienza; y en la Universidad Central de Barcelona, por iniciativa de mi amigo Félix Ovejero. Una versión de este capítulo fue publicada en la revista *Doxa,* nº 20 (1997). En *Doxa,* nº 17-18 (1995), publiqué también un trabajo sobre marxismo analítico, que aquí aparece en buena medida reproducido. Partes del capítulo sobre marxismo analítico las discutí, además, en la Universidad de Buenos Aires y —fundamentalmente, en relación con la propuesta del ingreso ciudadano— en el CIEPP, junto con algunos excelentes colegas: Rubén Lo Vuolo, Laura Pautassi y Alberto Barbeito. Siendo tan valiosas las contribuciones que recibí, no puedo sino atribuir a mi propia torpeza cualquier imperfección que distinga a las páginas que siguen.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos ocuparemos de examinar la «teoría de la justicia» de John Rawls, y algunas de las discusiones que han nacido (o se han renovado) a partir de tal obra. La idea de este escrito es la de hacer un recorrido por los mencionados debates hasta llegar al último libro de Rawls, referido al «liberalismo político». A través de este examen, podremos evaluar los cambios provocados por Rawls en otros autores (y en otras concepciones sobre la justicia), así como los cambios inducidos por los críticos de la «teoría de la justicia» sobre la misma obra de Rawls.

La primera parte de este escrito se refiere a la teoría original de Rawls, y a algunas de las principales críticas recibidas por la misma. Esta parte está encabezada por una introducción a la «teoría de la justicia» en donde se discuten, también, las concepciones teóricas a las que ella se opuso (especialmente, la concepción utilitarista). En el apartado dedicado a sus críticos, aparecerán expuestos los trabajos de algunos autores radicalmente opuestos al «liberalismo igualitario» de Rawls, así como los de otros preocupados, más bien, por perfeccionar la «teoría de la justicia» hasta convertirla en una postura menos vulnerable frente a potenciales críticos. Ahora bien, existen numerosos trabajos críticos valiosos, frente a la «teoría de la justicia» (hecho que nos habla menos de la cantidad de dificultades o errores en su teoría, que del atractivo que ella supo generar). Aquí, sólo voy a ocuparme de algunos de entre ellos. Los autores que he seleccionado —según entiendo— son reconocidos tanto por la importancia de sus objeciones frente a los escritos de Rawls, como por el interés despertado por sus propias propuestas.

Los críticos de Rawls serán presentados en dos grupos. Por un lado, nos ocuparemos de aquella postura según la cual la «teoría de la justicia» resulta insuficientemente «liberal», al punto de no ser plenamente respetuosa del típico ideal regulativo del liberalismo: el ideal de la autonomía. Dentro de esta línea de objeciones, provenientes del liberalismo conservador, tomaré como caso paradigmático (obviamente) el trabajo de Robert Nozick. Como se sabe, Nozick se encargó de presentar una de las primeras y más influyentes críticas escritas hasta el mo-

mento frente a la «teoría de la justicia». Para poder examinar de un modo más adecuado las observaciones de Nozick, las enmarcaré dentro de una presentación más general de su propia postura.

Por otro lado, veremos las objeciones de otro grupo de autores que sostienen que la teoría de Rawls resulta insuficientemente «igualitaria». De un modo u otro, para todos ellos, la «teoría de la justicia» aparece, finalmente, como muy poco atractiva respecto de una de sus principales pretensiones: la de determinar de qué modo deben organizarse las instituciones para que las personas no resulten perjudicadas por cuestiones que son ajenas a su responsabilidad. No habiendo un único autor que resuma con su trabajo las múltiples reacciones generadas por el igualitarismo rawlsiano, examinaré una diversidad de estas críticas.

Principalmente, y por medio de los trabajos de Ronald Dworkin, Amartya Sen y Gerald Cohen, podremos examinar algunos de los más notables esfuerzos destinados a perfeccionar el igualitarismo de Rawls. A través de las observaciones de Dworkin, veremos un intento de mitigar ciertas aparentes imprecisiones en la «teoría de la justicia». Dichas imprecisiones aparecerían en el modo en que la misma propone distinguir entre aquellas «circunstancias» que deben ser consideradas irrelevantes desde un punto de vista moral y aquellas «elecciones» por las cuales los individuos deben ser responsabilizados. Por otro lado, a través del trabajo de Sen veremos un intento por llamar la atención sobre factores que el igualitarismo de Rawls parece dejar de lado, cuando propone igualar a las personas en el acceso a ciertos bienes fundamentales (los «bienes primarios»). Para Sen, dicha propuesta implica concentrarse indebidamente en los «medios» que utilizamos para conseguir libertades (lo que demuestra —en su opinión— un «fetichismo» sobre los «bienes primarios»), despreocupándose del modo diverso en que diferentes personas pueden aprovechar tales medios. A través del tercero de los casos citados, el de Gerald Cohen, conoceremos un severo ataque frente a lo que Rawls reconoce como desigualdades moralmente admisibles, esto es, aquellas desigualdades que (aparentemente) pueden contribuir a mejorar la suerte de los miembros más desaventajados de la sociedad. Conforme a Cohen, dichas desigualdades —autorizadas por la «teoría de la justicia»— resultan incoherentes con las bases distintivas de la misma propuesta de Rawls.

Finalmente, exploraremos un particular ataque, más radical y más global sobre la obra de Rawls, proveniente del pensamiento feminista. En particular, concentraré mi atención sobre el trabajo de una feminista radical, Catharine MacKinnon, quien impugna el trabajo de autores como Rawls, en tanto expresión de un liberalismo «individualista»,

«atomista» y demasiado «abstracto» como para poder comprender y dar cuenta de las necesidades del grupo de las mujeres.[1]

En la segunda y última parte de este trabajo, analizaremos el impacto provocado por la teoría de Rawls sobre otras teorías igualmente ambiciosas en sus pretensiones: el marxismo, el comunitarismo y el republicanismo. La distinción entre esta segunda parte y la primera debe notarse, no es rígida: representa un mero intento de dar cuenta, de algún modo, de la influencia ejercida por la «teoría de la justicia» en el pensamiento filosófico-político contemporáneo. En este caso, el principal interés es el de mostrar de qué modo la orginal teoría de Rawls obligó a repensar ciertas discusiones ya existentes en el ámbito de la filosofía política.

La primera de las teorías examinadas será el marxismo. Por supuesto, resultaría falso sostener que la teoría de Rawls forzó a una revisión general de lo que podríamos llamar la teoría marxista. Sin embargo, sí resulta indudable que la aparición de esta teoría ayudó a que muchos autores de raíz marxista comenzaran a repensar la plausibilidad de muchas de las hipótesis de las que partían. El surgimiento de la corriente denominada «marxismo analítico» constituye una prueba de lo señalado. En particular, el trabajo de algunos de los miembros más notables dentro de la citada corriente (en especial, los trabajos de Jon Elster y los del ya mencionado Gerald Cohen) evidencian de modo explícito la influencia de los escritos de Rawls tanto en la aparición de un grupo como éste, como en el particular enfoque desarrollado por estos autores.

En segundo lugar, nos detendremos en algunos trabajos provenientes de la (así llamada) corriente teórica comunitarista. El comunitarismo, según veremos, viene a representar el renacimiento, en los años ochenta, de las críticas de raíz hegeliana frente al liberalismo kantiano. Este renovado comunitarismo de fines de siglo aparece, en buena medida, en respuesta al principal trabajo de Rawls. Los comunitaristas (en realidad, una diversidad de autores más vinculados por su mirada crítica que por sus particulares propuestas) reaccionan frente a lo que reconocen como una teoría fundamentalmente kantiana, en su forma y aspiraciones. Objetan decididamente el trabajo de Rawls (y, a través de tales críticas, a una mul-

1. Una de las omisiones más importantes que podrían atribuirse a este escrito tiene que ver con lo que podríamos llamar estudios «posmodernistas» —nombre éste que suele agrupar a una enorme diversidad de estudios radicalmente críticos del liberalismo—. Las razones para no ocuparme de esta línea de trabajo son varias, pero la principal se vincula con el siguiente hecho: por más saludable que pueda ser la crítica que ofrece, el pensamiento «posmodernista» se distingue justamente por el rechazo a la pretensión de elaborar una teoría de la justicia. Mi trabajo, en cambio, se orienta a examinar la evolución de las teorías de la justicia después de la publicación del primer libro de Rawls.

tiplicidad de trabajos teóricos afines) en su «atomismo»; en la concepción de la persona implícita en el mismo; en su pretensión, típicamente liberal, de distinguir entre lo privado y lo público (lo personal y lo político); y en su (de allí derivado) intento por afirmar la neutralidad del estado en materia de concepciones del bien. Luego, nos detendremos en el examen de una serie de estudios emparentados con la visión comunitarista, y hoy agrupados bajo el título común de «multiculturalismo». Estos estudios se destacan por llamar la atención sobre la característica pluricultural de muchas sociedades modernas, y por analizar el impacto que debe tener este hecho «nuevo» en el diseño de una teoría de la justicia.

Finalmente, examinaremos los renovados aportes teóricos y críticas provenientes del pensamiento republicano. El republicanismo ha vuelto a la principal escena de la filosofía política (de donde parecía ausente) a través del trabajo de una diversidad de autores críticos de la obra de Rawls. Vinculado con el comunitarismo, pero todavía afín (al menos, en algunas de sus principales figuras, como Cass Sunstein o Frank Michelman) con el pensamiento liberal, el trabajo de los (neo)republicanos ha vuelto a llamar la atención sobre la importancia de «cultivar» ciertas virtudes cívicas, a fin de asegurar una mayor participación ciudadana en política y, así, satisfacer mejor el ideal de una comunidad de individuos en el control de sus propias vidas.

En el último capítulo de este trabajo se presenta un breve resumen del último libro de Rawls, *Liberalismo político* —un libro en donde el filósofo da cuenta (directa o indirectamente) de muchas de las críticas anteriormente señaladas. En buena medida, Rawls se sitúa allí como un crítico más de la «teoría de la justicia», e impugna a la misma tanto en su contenido como en sus originales pretensiones. Conforme a Rawls, su teoría —tal como aparecía formulada inicialmente— podía ser descrita como una doctrina «abarcativa» (en cuanto incorporaba ideales de virtud personal) y en este sentido difícil de defender públicamente: en el contexto moderno de sociedades caracterizadas por «un pluralismo de doctrinas incompatibles entre sí pero, aun así, razonables», su teoría no se mostraba capaz de servir al fin que ahora pretende para la misma: actuar como plataforma para un acuerdo político estable, referido al modo en el que hacer uso de la coerción estatal. La presentación del nuevo trabajo de Rawls es acompañada de una diversidad de análisis críticos sobre el mismo, aparecidos apenas publicada la nueva obra.

Cerrado este círculo sobre los trabajos de Rawls —un círculo que se extiende desde la publicación de la «teoría de la justicia» hasta sus estudios sobre el «liberalismo político»—, debiera quedarnos un panorama más o menos completo sobre el modo en que han evolucionado, contem-

poráneamente, los estudios sobre la justicia. En dicha evolución —según veremos— Rawls ha sido el principal protagonista: ello, tanto a través de su particular «teoría de la justicia», como a partir de las discusiones generadas por ella, y las críticas que el propio Rawls realizara sobre su teoría original.

Capítulo 1

LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

En este primer apartado examinaré la «teoría de la justicia» de John Rawls. Procurando alcanzar tal objetivo, describiré con algún detalle el contenido de la teoría rawlsiana, mostraré por qué la misma es considerada una posición «contractualista», y trataré de llamar la atención sobre el fuerte igualitarismo implícito en ella. Antes de abordar dicha tarea, sin embargo, me detendré a analizar la teoría utilitarista —a la cual la «teoría de la justicia» se propuso enfrentar.

LA «TEORÍA DE LA JUSTICIA» FRENTE AL UTILITARISMO

Las instituciones básicas de la sociedad —sostiene John Rawls— no deben distinguirse simplemente por ser ordenadas y eficientes: ellas deben ser, sobre todo, justas. Y si no lo son, entonces, deben ser «reformadas o abolidas».[1] A partir de este tipo de criterios (que le llevan a caracterizar a la justicia como la «primera virtud de las instituciones sociales»), Rawls orienta buena parte de su trabajo a responder a la pregunta de cuándo podemos decir que una institución funciona de un modo justo.

Procurando dar respuestas a preguntas como la citada, la teoría de Rawls apareció disputando un lugar ya ocupado por otras concepciones teóricas. De hecho, Rawls define como el principal objetivo de su escrito el de «elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa viable a [las] doctrinas que han dominado largamente nuestra tradición filosófica».[2] Las doctrinas rivales a las que se refiere este autor son el intuicionismo y, sobre todo, el utilitarismo. En lo que sigue, y antes de avanzar directamente en el análisis de la «teoría de la justicia», me detendré en el examen de estas dos concepciones rivales para determinar por qué Rawls no estaba satisfecho con los resultados sugeridos por ninguna de ellas. Caracterizaré brevemente al intuicionismo —un rival relativamente débil frente a la propuesta de Rawls— y luego examinaré con

1. Rawls (1971), cap. 1.
2. Ibíd.

más detalle la postura utilitarista, que constituyó el verdadero «fantasma» contra el cual Rawls combatió a lo largo de toda su «teoría de la justicia».

Al intuicionismo —y de acuerdo con la descripción presentada al respecto por el mismo Rawls— podríamos caracterizarlo a través de dos notas principales. Por un lado, dicha posición teórica afirma la existencia de una pluralidad de principios de justicia, capaces de entrar en conflicto unos con otros.[3] Por otra parte, esta postura considera que no contamos con un método objetivo capaz de determinar, en caso de dudas, qué principio escoger entre los muchos que existen, o cómo establecer reglas de prioridad entre ellos. Lo único que podemos hacer frente a tal multiplicidad de principios, por tanto, es sopesarlos de acuerdo con nuestras intuiciones, hasta determinar cuál es el principio que nos resulta el más adecuado en cada caso. Rawls objeta al intuicionismo a partir de lo que considera el defecto más obvio de esta postura: su incapacidad para proponer un sistema de reglas capaz de jerarquizar nuestras intuiciones (acerca de qué principio de justicia adoptar en una situación determinada), para el caso habitual en que se produzcan conflictos entre ellas. Éste es un problema propio de esta posición, que se suma a otros más o menos obvios, y también significativos: el intuicionismo no nos ofrece una buena guía para distinguir entre intuiciones correctas e incorrectas, ni nos aclara demasiado cómo distinguir una intuición de una mera impresión o pálpito. De todos modos —reconoce Rawls— en nuestras reflexiones acerca de la justicia no podemos aspirar a eliminar toda apelación a principios intuitivos. En todo caso, deberemos tratar de apelar a ellos en la menor medida posible. De ahí que —y según veremos— Rawls procure escapar de los riesgos propios del intuicionismo pero admite, a la vez, la necesidad de reconocer un lugar importante a nuestras intuiciones, en la tarea de búsqueda de una teoría sobre la justicia.[4]

Tomemos ahora la otra doctrina con la que Rawls discute —el utilitarismo—, definiéndola simplemente como aquella postura que considera que un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general. Ya en esta primera y muy básica formulación, el utilitarismo aparece (a la vez)

3. Como sostiene Jonathan Dancy, en un momento el intuicionismo era sinónimo de «pluralismo» de principios morales. Un pluralista de este tipo, por ejemplo, se enfrentaría a una posición como la que (según veremos) defiende el utilitarismo, que nos habla de la existencia de un solo principio moral a defender (el principio de la mayor utilidad general). Recientemente, y a partir de trabajos como los de W. Ross o H. Prichard, se ha comenzado a asociar el intuicionismo con otro tipo de características, como las que veremos a continuación. Dancy (1991).

4. Véase, más adelante, la noción de «equilibrio reflexivo» utilizada por Rawls.

como más y menos atractivo que el intuicionismo. En efecto, y por un lado, el utilitarismo posee un método capaz de ordenar diferentes alternativas, frente a posibles controversias morales (según dijéramos, la mejor opción, conforme al utilitarismo, es la que más contribuye al bienestar general). El intuicionismo, en cambio, carece de dicha capacidad. Sin embargo, Rawls tiende a rechazar el utilitarismo, en su carácter de concepción «teleológica» o «consecuencialista» —una característica, ésta, que no se encuentra necesariamente asociada con el intuicionismo. Rawls, como muchos otros liberales, defenderá una concepción no-consecuencialista («deontológica»), esto es, una concepción conforme a la cual la corrección moral de un acto depende de las cualidades intrínsecas de dicha acción —y no, como ocurre en las posiciones «teleológicas», de sus consecuencias, de su capacidad para producir un cierto estado de cosas previamente valorado.[5]

Más allá de estas breves consideraciones iniciales —que muestran algunos problemas y virtudes habitualmente asociados con el intuicionismo y el utilitarismo—, debe reconocerse que el desafío teórico representado por el utilitarismo ha sido, en general, mucho más serio que el representado por el intuicionismo. De hecho, implícita o explícitamente, muchos de nosotros tendemos a favorecer soluciones utilitaristas cuando tenemos dudas acerca de cómo decidir algún dilema moral. Por ejemplo, tendemos a preferir las decisiones que beneficien a una mayoría de personas cuando no sabemos cómo decidir un cierto caso; tendemos a ver como aceptables aquellas políticas orientadas a promover el bienestar general. Cuando, con el fin de evaluar un determinado curso de acción, examinamos el modo en que dicha acción contribuye al logro de un cierto estado de cosas que consideramos intrínsecamente bueno, actuamos de modo «consecuencialista». Y el utilitarismo representa una especie notable dentro de este género de las soluciones consecuencialistas.

¿Cuáles podrían ser las razones que expliquen el atractivo generado por el utilitarismo? Ante todo, corresponde resaltar el hecho de que el utilitarismo nos sugiere que —en caso de dudas acerca de qué política adoptar frente a un determinado conflicto de intereses— evaluemos las distintas alternativas en juego considerando los intereses de los distintos

5. Si asumimos que toda teoría ética se compone de dos partes, una teoría del bien —cuál es o cuáles son los bienes valiosos— y una teoría de lo que es correcto —qué es lo que debemos hacer—, el «consecuencialismo» subordina la teoría de lo correcto a la teoría del bien: *debe* hacerse aquello que maximice el bien (en el caso del utilitarismo, *debe* maximizarse el bienestar general). El «deontologismo», en cambio, considera que lo correcto es independiente de lo bueno y, más aún, considera que lo correcto tiene primacía sobre lo bueno.

individuos que se podrían beneficiar o perjudicar a partir de tales opciones. Este solo hecho merece ser destacado considerando que otras concepciones de justicia, a través de la invocación de principios abstractos o autoridades extrahumanas, se desentienden de lo que sus propuestas puedan implicar efectivamente para las personas «reales» sobre las cuales va a recaer la solución que discuten. Así, frente a la propuesta de censurar cierto tipo de comportamientos —digamos, el consumo de alcohol, o la difusión de determinadas ideas—, el utilitarismo nos incitará a preguntarnos: ¿por qué adoptar tal curso de acción?, ¿qué persona resulta efectivamente afectada o beneficiada por tal decisión?, ¿por qué censurar tales conductas si ellas no perjudican a nadie? Esta peculiar mirada —que toma como punto de referencia la suerte de los individuos «reales», de «carne y hueso»— sitúa al utilitarismo como una postura en principio atractiva, al menos, frente a alternativas que parecen adoptar cursos de acción opuestos al descrito.

Por otra parte, el utilitarismo resulta atractivo porque no prejuzga sobre los deseos y preferencias de los distintos individuos cuya suerte se encuentra en juego: a la hora de elaborar sus propuestas, el utilitarismo (al menos, en alguna versión interesante del mismo) sugiere tomar en cuenta las preferencias de cada uno de los posibles afectados, con independencia del contenido específico de los particulares reclamos de cada uno de ellos. Por ejemplo, a la hora de pensar —digamos— cómo organizar la economía de la sociedad, una propuesta destinada a orientarla según preceptos socialistas se situará en pie de igualdad con otra destinada a organizar un sistema de libre mercado. Del mismo modo, y para tomar otro ejemplo, una petición de mantener un medio ambiente libre de impurezas contará tanto como la del empresario que proponga privilegiar el crecimiento industrial aun a pesar de los costos ambientales que ello involucre. El utilitarismo no dejará fuera de juego a ninguna de tales peticiones. Nos obligará a preguntarnos, en cambio ¿cuál es la propuesta que satisface mayor cantidad de intereses? A través de este tipo de actitudes, libres de prejuicios, el defensor del utilitarismo parece anotarse otro punto a favor. De todos modos, el utilitarismo va aún más allá del criterio recién señalado: su propuesta no sólo pretende mostrarse «ciega» (libre de prejuicios) frente al contenido de las distintas peticiones en pugna, sino también respecto de los particulares titulares de tales deseos o intereses. En este sentido, no importará si quien propone una cierta medida es de tal o cual religión, de tal o cual ideología. La decisión acerca de qué política habrá de adoptarse, en principio, se desentenderá también de este tipo de consideraciones.

En relación con los puntos anteriormente mencionados, conviene citar un nuevo y (aparentemente) decisivo argumento en favor del uti-

litarismo, que es el de su carácter *(prima facie)* igualitario. Para muchos autores liberales, como Ronald Dworkin, el igualitarismo de esta posición representa el dato más interesante de la misma. Este invocado igualitarismo aparece en el hecho de que el utilitarismo —en su pretensión de maximizar el bienestar general— tiende a contar como iguales las distintas preferencias en juego, frente a un particular conflicto de intereses. Para tomar un ejemplo extremo, en una sociedad en donde la mayoría de los habitantes prefiere utilizar los recursos existentes para distribuirlos entre los más pobres, mientras que el grupo restante —más rico— prefiere construir campos de golf, el utilitarismo privilegiará, obviamente, la pretensión de la mayoría. La maximización del bienestar general parece requerir el reconocimiento de dicha demanda mayoritaria, por serlo, y con independencia de su contenido o del particular estatus de quienes la solicitan. En este sentido, el utilitarismo muestra su estricto compromiso igualitario: no hay nadie cuyas preferencias cuenten más que las de los demás cuando de lo que se trata es de reconocer cuál es la preferencia que consigue acaparar mayor respaldo social.

Finalmente (y siguiendo al mismo Rawls) podría agregarse lo siguiente: en su habitual recurrencia a cálculos de costos y beneficios (¿cuántos se benefician con tal medida?, ¿cuántos resultan perjudicados?), el utilitarismo lleva adelante una operación que todos tendemos a llevar a cabo en nuestros razonamientos cotidianos: a todos nos parece razonable, cuando pensamos acerca de nuestras propias vidas, recurrir a la realización de balances que pueden terminar en la aceptación de ciertos sacrificios presentes en pos de mayores beneficios futuros. Para clarificar lo que digo, considérese el ejemplo de la persona que va a un dentista, o que acepta someterse a una operación dolorosa. A todos nos parece racional esta aceptación de costos presentes en pos de ventajas futuras. Y éste es, en definitiva, el tipo de cálculos que propiamente distinguen al utilitarismo.

Hasta aquí tenemos, entonces, una serie de argumentos que nos ayudan a ver el utilitarismo como una postura más bien irreprochable. Sin embargo, lo cierto es que cada una de las consideraciones presentadas en favor del utilitarismo parece tener una contracara poco atractiva, hecho éste que terminará mostrándonos el utilitarismo como mucho menos interesante de lo que hasta aquí resultaba.

Comencemos este re-examen del utilitarismo a partir de la última de las consideraciones citadas, según la cual el utilitarismo simplemente reproduce, en una escala «social», nuestra tendencia a aceptar ciertos sacrificios presentes, con el objeto de obtener mayores beneficios en el futuro. Rawls, por ejemplo, hace referencia a tal tipo de estrategias

de cálculo para mostrar uno de los costados más objetables del utilitarismo. La idea de Rawls, en efecto, es que cierto tipo de cálculos que podríamos considerar aceptables a nivel personal deberíamos rechazarlos cuando son trasladados sobre una pluralidad de individuos. A nivel personal puede resultar razonable aceptar determinados sacrificios —el dolor que nos produce una inyección— en pos de beneficios próximos —reducir un dolor infinitamente mayor en otra parte del cuerpo—. Sin embargo, a nivel social tendríamos razones para considerar inaceptable, por ejemplo, el querer imponerle sacrificios a las generaciones presentes en pos de beneficiar a las generaciones futuras. Más todavía, podríamos rechazar, razonablemente, la pretensión de imponer sacrificios graves sobre un determinado sector de la sociedad con el único objeto de mejorar el nivel de vida del resto. En esta observación formulada por Rawls anida una de las críticas más interesantes que ha recibido el utilitarismo: el utilitarismo tiende a ver la sociedad como un cuerpo, en donde resulta posible sacrificar a unas partes en virtud de las restantes. Y dicha operación puede ser tildada como ilegítima porque desconoce (lo que Rawls denomina) la independencia y separabilidad entre las personas: el hecho de que cada individuo debe ser respetado como un ser autónomo, distinto de, y tan digno como, los demás. Este ejercicio «globalizante» propio del utilitarismo, nos habla de una operación que, al menos, requiere de una especial y muy sólida justificación adicional.

Frente al utilitarismo, Rawls objeta también el presupuesto según el cual el bienestar es el aspecto de la condición humana que requiere atención normativa. Y critica esto por dos razones. Por un lado, esta perspectiva implica, indebidamente, tomar como relevantes lo que podríamos llamar los «gustos caros» de las personas. Rawls da el ejemplo, entonces, de una persona que se considera satisfecha con una dieta a base de leche, pan, y garbanzos, frente a otra que reclama platos exóticos y los vinos más caros. Una postura como el utilitarismo del bienestar, deberá *ceteris paribus*, dotar al último con más recursos que al primero, para evitar que aquél obtenga menor satisfacción final que el que se conforma con la dieta más modesta. Sin embargo —señala Rawls— ello implicaría considerar a los individuos como meros «portadores pasivos de deseos».[6] Lo cierto es, en cambio, que las personas son parcialmente responsables, al menos, de los gustos que tienen: ellas forman y cultivan, en parte, sus preferencias. Por ello, resultaría injusto emplear los escasos recursos de la sociedad del modo aconsejado por el utilitarismo. Ésta es también la razón por la que Rawls va a defender (conforme veremos) una métrica objetiva (los «bienes primarios») y no

6. Rawls (1971), págs. 30-31.

subjetiva, a la hora de determinar cómo distribuir los recursos de la sociedad de un modo justo, igualitario.[7]

Por otro lado, Rawls critica el utilitarismo por darle cabida a lo que podríamos llamar preferencias o gustos «ofensivos». Con esto quiere decir que, en el «conteo» propuesto por el utilitarismo, pueda resultar computado, por ejemplo, el placer que una persona obtenga de discriminar a otra, o de dejar menos espacio de libertad a otros. Desde una perspectiva igualitaria, diría Rawls, tales preferencias deberían ser condenadas y no, en cambio, «tomadas tal como vienen». Dworkin ha realizado una crítica similar frente a este punto.

Dworkin se ocupa de mostrar, en tal sentido, el modo en que el utilitarismo termina frustrando su original promesa igualitaria. El argumento de Dworkin se basa en la idea de las preferencias «externas», esto es, preferencias acerca de la asignación de bienes hacia otras personas (digamos, acerca de los derechos y oportunidades de los que deberían gozar otras personas).[8] La idea es que el utilitarismo deja de mostrarse como una postura igualitaria cuando —en su aspiración por mantenerse neutral respecto del contenido de las preferencias de cada uno— permite que ingresen en el «cálculo maximizador» preferencias externas —y no, exclusivamente, preferencias personales, esto es, preferencias relativas a los bienes que reclamo para mí—. Piénsese, por ejemplo, en las preferencias de grupos racistas que quieren que ciertos grupos (pongamos, personas que

7. Amartya Sen también alude a la implausibilidad de tratar con estados mentales subjetivos, en el cálculo de la justicia. En su opinión, tomar en cuenta tales estados subjetivos resulta moralmente cuestionable cuando parece claro que, por ejemplo, en contextos de severas privaciones, las personas tienden simplemente a resignar muchas de sus preferencias más básicas, para comenzar a aceptar como deseables las modestas alternativas que tienen a su alcance. Como dice Cohen: «[E]l hecho de que una persona haya aprendido a vivir con la adversidad, y a sonreír con coraje, enfrentado a tal situación, no debería anular su reclamo por compensación» (véase Cohen, 1989, pág. 941. Del mismo modo, Sen, 1992, cap. 4). Una crítica adicional, también relevante, es la que presenta Dworkin, en relación con lo que llama «concepciones dependientes» —concepciones dependientes de ciertos resultados—. Para una «concepción dependiente», por ejemplo, el mejor sistema institucional sería aquel que fuese «más capaz de producir las decisiones y resultados sustantivos que traten a los miembros de la comunidad con igual consideración». Nótese que, por caso, esta concepción defendería el sufragio universal o la libertad de expresión, simplemente, debido a que contribuyen al logro de ciertos objetivos sustantivos. Por ello correspondería decir que, a pesar del atractivo inicial que puedan despertar, estas concepciones resultan implausibles. En este caso, podría llegar a considerarse que una dictadura debe ser bienvenida, en tanto contribuya al logro de los objetivos prefijados como valiosos. Para Dworkin, una concepción institucional más plausible sería aquella que evalúa los distintos arreglos a partir de sus rasgos procedimentales: la pregunta que debemos formularnos es si el sistema en cuestión distribuye el poder político de un modo igual, en lugar de una pregunta acerca de los resultados que promete producir. Véase Dworkin (1987 y 1990).

8. Dworkin alude al argumento de las preferencias externas en los capítulos 9 y 12 (1977), y también en los capítulos 8 y 17 (1985).

no pertenecen a la raza aria) no sean tratadas en un pie de igualdad en relación con los demás grupos. O piénsese en las preferencias de los católicos que solicitan que los miembros de los demás cultos no sean tratados con igual consideración que los católicos.[9] De acuerdo con Dworkin, el único modo en que el utilitarismo puede asegurar el mismo respeto a cada individuo es a través de la incorporación de un cuerpo de *derechos*, capaces de imponerse a reclamos mayoritarios basados en preferencias externas como las mencionadas. Los derechos funcionarían como límites destinados a impedir que alguna minoría sufra desventajas en la distribución de bienes y oportunidades, en razón de que una mayoría de individuos piense que aquellos pocos son merecedores de beneficios menores de los que la mayoría recibe.

Observaciones como las señaladas nos muestran de qué modo el utilitarismo incumple sus promesas originales. En verdad, el utilitarismo no nos presenta una alternativa atractiva (como parecía hacerlo) cuando nos dice que no prejuzga ni sobre el contenido de determinadas preferencias ni sobre sus particulares titulares. Los ejemplos que hemos visto (por ejemplo, el caso de las preferencias racistas) nos sugieren que existen buenas razones para ser más cuidadosos sobre aquella neutralidad, falta de prejuicios, o «ceguera» defendida por el utilitarismo. Frente a casos como los citados, ¿resulta efectivamente razonable la sugerencia de considerar en pie de igualdad una propuesta racista y una que no lo es? ¿O es que un sistema institucional justo debería tratar de «limpiar» o dejar de lado determinadas preferencias, por ejemplo, a través del establecimiento de una lista de derechos?[10] Autores como Rawls o Dworkin se inclinan, más bien, por opciones como esta última. A lo dicho podríamos agregarle lo siguiente: el utilitarismo no parece garantizarnos genuinamente aquello que nos prometía, al decirnos que las distintas soluciones en juego habrían de evaluarse a partir del impacto que ellas causasen sobre los propios individuos. Lo interesante de dicha propuesta consistía en tomar como punto de partida a los sujetos «reales», en lugar de partir de meras abs-

9. Conviene señalar que la crítica de Dworkin sobre las preferencias externas abarca tanto a las preferencias de tipo racistas o moralistas, del tipo de las citadas, como las preferencias altruistas, que se ven afectadas por idénticos defectos que las anteriores. Véase Dworkin (1977).

10. Ahora bien, alguien podría decir, típicamente, que el utilitarismo puede escapar de esta acusación a través de una de sus principales vertientes, el utilitarismo de reglas (donde se prescribe que el cálculo de utilidad no debe llevarse adelante en relación con *cada* acto o decisión a la que nos enfrentamos, sino exclusivamente en relación con ciertas reglas básicas destinadas a regir los destinos de la sociedad —p. ej., una regla que impide el homicidio, o la discriminación racial, como forma de promover el bienestar general—). De todos modos, suele replicarse que, a través de dicha escapatoria, el utilitarismo llega a las conclusiones adecuadas, pero a través de razones inadecuadas. Véase al respecto, Kymlicka (1990), cap. 1.

tracciones que desconsideraran la situación de los mismos. Pero ahora vemos de qué modo el utilitarismo resulta perfectamente compatible con la producción de ciertas violaciones de derechos (los derechos de una minoría), en nombre del bienestar general —en nombre del bienestar mayoritario.

En un sentido similar, se ha llamado la atención sobre el hecho de que el utilitarismo, al tomar las distintas preferencias en juego «tal como vienen dadas» (algo que parecía plausible, en un principio, dado que implicaba negar la posibilidad de que alguien venga a decirnos qué preferencias merecen tomarse en cuenta y cuáles no), no procede del modo moralmente más recomendable. Al considerar las preferencias de cada uno como preferencias «dadas», el utilitarismo se desentiende del hecho de que muchas de tales preferencias puedan tener un origen cuestionable —algo que podría llevarnos, al menos, a considerarlas con más cuidado—. Piénsese, por ejemplo, en las preferencias de mujeres a las que se les ha enseñado durante décadas, tal vez siglos, que son inferiores a los hombres; las preferencias de las personas de color, educadas durante generaciones para servir a sus amos blancos. Por supuesto, este problema nos abre las puertas al gravísimo tema de la «falsa conciencia», con todas sus inmanejables derivaciones —es decir, ¿quién debería determinar qué preferencias son «genuinas» y cuáles no?—. De todos modos, existen buenos estudios que nos muestran la posibilidad de que un sistema institucional intente «limpiar» las distintas preferencias en juego sin tener que instituir, por tal razón, un sistema «elitista» (en donde algunos «iluminados» decidan acerca de la suerte de las preferencias de los demás).[11]

Este tipo de críticas al utilitarismo (y su impropia tendencia a tomar las preferencias de cada uno como «dadas») puede acompañarse con otras similares, como la siguiente: muchas veces, lo que una persona prefiere puede ser contradictorio con aquello que le resultaría más valioso, y ello, no en razón de haberse «adaptado» o «resignado» frente a situaciones injustas sino, simplemente, por causas tales como la ausencia de una información empírica adecuada. Nuevamente, esta observación no nos lleva, necesariamente, a la brutal recomendación de desconocer las preferencias de los individuos (frente a su posible pobreza informativa). Más bien, lo dicho nos alerta sobre la necesidad de tomar las preferencias en cuestión con más cuidado, para aconsejar, por ejemplo, el diseño de un sistema institucional orientado a su enriquecimiento.

Por último, conviene presentar una nueva objeción, también sugerida por Rawls en su crítica al utilitarismo, y que resulta muy ilustrativa acerca de la propia posición teórica de dicho autor. De acuerdo con Rawls,

11. Véase al respecto, por ejemplo, Sunstein (1991).

una propuesta como la ofrecida por el utilitarismo no sería capaz de reunir apoyo en una situación contractual hipotética. Esto es, si tuviéramos la oportunidad de discutir —en tanto sujetos libres e iguales— acerca de qué teoría de la justicia debería organizar nuestras instituciones, tenderíamos a dejar el utilitarismo de lado, y ello —entre otras razones— porque el utilitarismo termina mostrándose como una doctrina demasiado exigente. Según hemos visto, en efecto, de adoptarse una concepción como la utilitarista, es dable esperar que surjan situaciones en las cuales los derechos fundamentales de algunos resulten puestos en cuestión en nombre de los intereses de la mayoría. En este tipo de casos, como señala Rawls: «[la] fidelidad al sistema social puede exigir que algunos, en particular los menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertas ventajas en aras del mayor bien colectivo. Por eso, el sistema no sería estable a menos que aquellos que tienen que sacrificarse se identifiquen fuertemente con intereses más amplios que los suyos».[12] Lo dicho es lo que lleva a Rawls a decir que dicha doctrina no es capaz de «asegurar las bases de su propia estabilidad».

La observación es importante, como anticipaba, no sólo como una nueva pauta de crítica frente al utilitarismo, sino también como modo de reconocer algunos elementos centrales dentro de la teoría de Rawls.[13] En tal respecto, quisiera detenerme un instante en su propuesta de apelar al instrumental propio del contractualismo a la hora de poner a prueba el valor de distintas concepciones sobre la justicia.

El contractualismo rawlsiano

El contractualismo ocupa un lugar muy significativo dentro de la teoría de la justicia de Rawls, como ocupa un lugar muy importante dentro de la tradición filosófica y política liberal (una tradición que considera primordial en este tipo de análisis el valor de la autonomía de la persona). En una discusión acerca de la plausibilidad de una determinada concepción teórica o una particular medida política, y frente a la pregunta de por qué valorar una cierta propuesta frente a posibles al-

12. Rawls (1971), cap. III.

13. Sólo como una forma de dejar presentadas las críticas más habituales hacia el utilitarismo, convendría agregar que: a) este tipo de concepciones requiere de muy complejas, y tal vez imposibles comparaciones interpersonales entre los individuos; y también b) que el cálculo preciso de las consecuencias de una determinada acción (cálculo indispensable para el utilitarismo) puede requerir de investigaciones interminables, dada la multiplicidad de ramificaciones que se desprenden de cualquier acción, aún la más trivial (¿hasta dónde, entonces, debería perseguirse el cálculo de consecuencias?, ¿dónde realizar un corte?).

ternativas, buena parte del liberalismo reconoce como concluyente aquella respuesta capaz de demostrar que la propuesta en cuestión es (o sería) aprobada por todos los sujetos potencialmente afectados por ella.

En líneas generales, podríamos decir que la especial importancia del contractualismo se debe a que nos ayuda a responder de un modo interesante dos preguntas básicas de toda teoría moral: a) ¿qué nos demanda la moral?; y b) ¿por qué debemos obedecer ciertas reglas? A la primera pregunta, el contractualismo responde: la moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir. Y, frente a la segunda pregunta, el contractualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello. No es casual, en tal sentido, que el contractualismo, como propuesta teórica, haya surgido y se haya tornado popular luego de una época en que preguntas como las citadas sólo encontraban respuesta a través de la religión. Desde el comienzo del Iluminismo, el contractualismo se ha mostrado como la forma más atractiva de «completar el vacío» dejado por las explicaciones religiosas sobre las cuestiones morales, sobre el problema de la autoridad. La autoridad es vista ahora como una creación de los propios individuos que no puede ser justificada apelando a abstracciones o entidades no humanas.

Ahora bien, reconociendo la importancia que Rawls —como tantos liberales— le asigna a la estrategia contractualista, conviene que nos detengamos en el tipo particular de contrato que él defiende. En la «teoría de la justicia» se habla de un contrato muy particular —un *contrato hipotético*—. Rawls se refiere, entonces, a un acuerdo que firmaríamos bajo ciertas condiciones ideales, y en el cual se respeta nuestro carácter de seres libres e iguales. Antes de detenernos en tal propuesta específica, es importante advertir que la defensa que hace Rawls de su particular modelo de contrato hipotético, implica un obvio y directo rechazo frente a las versiones no idealizadas del contractualismo.[14] Por ejemplo, en la aproximación hobbesiana al contrato social, se pretende determinar cuál

14. Conviene dejar en claro que existen múltiples formas posibles de contractualismo. Por ejemplo, los contratos pueden diferir enormemente dado el nivel de racionalidad que asumen en los patticipantes (¿se asume una racionalidad «perfecta» o «normal»?); el nivel de conocimiento empírico (¿conocen todos los datos relevantes o, por el contrario, tienen un nivel incompleto e imperfecto de información?). Afirmar una racionalidad y una información perfectas en tales agentes implicaría adoptar una visión contractualista idealizada, mientras que afirmar una racionalidad y una información empírica imperfectas hablaría de un conrractualismo realista. Más todavía, necesitamos saber algo de la motivación que se asume en tales agentes: ¿se encuentran motivados fundamentalmente por el auroinrerés o se orientan, en cambio, a obtener reglas imparciales? Y además, ¿se asume que todos poseen similares motivaciones o no? Este tipo de distinciones entre diferentes tipos de contractualismo, puede encontrarse en S. Kagan (1998), cap. 7.

es el acuerdo que están interesados en firmar seres de «carne y hueso» como los que conocemos en nuestra vida cotidiana, en tanto seres orientados a establecer reglas *mutuamente beneficiosas* para todos. Dentro de este tipo de «contractualismo hobbesiano», podemos situar a autores como David Gauthier o James Buchanan. Ellos también rechazan la existencia de deberes naturales o derechos divinos. Pero en este caso, se asume que las reglas morales no dependen de otra cosa que de los deseos o preferencias de las personas. No hay hechos «malos en sí», como el maltratar o discriminar a alguien. El punto es, sin embargo, que todos estaríamos mejor si no nos causáramos daños unos a otros y, más precisamente, si aceptáramos una convención que determine como inaceptables tales daños.[15]

Ahora bien, a partir de la breve descripción realizada hasta aquí, puede notarse que, para Gauthier, así como las convenciones «mutuamente ventajosas» dependen exclusivamente de «acuerdos reales», dichos acuerdos dependen, a su vez, del poder de negociación de cada individuo en su encuentro con los demás. Y esta conclusión resulta curiosa porque parece contradecirse, al menos, con algunas intuiciones muy poderosas que solemos tener —y que son las que llevan al pensamiento kantiano, en general, a pensar en contratos hipotéticos—. Por ejemplo, muchos de nosotros —estimo— creemos que nuestras vidas tienen un cierto valor «inherente», y que merecemos ser respetados por ello, con independencia de nuestra capacidad para forzar a los demás a respetarnos. En visiones como la descrita, en cambio, cada uno de nosotros pasa a tener un simple valor instrumental: cada uno vale, en principio, conforme a cuánto pueda contribuir (cuánto «sirva») para avanzar los intereses de los demás.

Notablemente, en esquemas como el presentado en *Moral by Agreement,* la relativa igualdad entre las personas no se deriva —como en Rawls, por ejemplo— de la inherente «igualdad moral» entre las mismas. Por el contrario, dicha igualdad se deriva del hecho de que somos relativamente iguales a los demás en cuanto a nuestras capacidades físicas, y en cuanto a nuestras vulnerabilidades. De allí que una teoría co-

15. Una convención «mutuamente ventajosa», como la referida, da pie a autores como Gauthier a mostrar los vínculos que existirían entre lo «racional» y lo «justo». En efecto, por un lado, en la medida en que dicho acuerdo ayuda a satisfacer los intereses de cada uno, podemos considerar que es racional cumplir con tal acuerdo. Y, por otro lado, en la medida en que cumpliéndolo favorezco mis propios deseos y los de los demás, entonces se sigue que el acuerdo es moralmente aceptable: lo que es valioso, para Gauthier, no se relaciona con lo que «debemos» hacer (con verdades que están «allí fuera», como diría J. Mackie), sino con lo que preferimos hacer. Véase Gauthier (1986); Buchanan (1975). También pueden consultarse Zimmerling (1989) o Calsamiglia (1989).

mo la descrita no nos provea de ningún argumento para tratar (al menos) igualmente bien, a los individuos más débiles de la sociedad (los niños, los ancianos, los enfermos, los discapacitados). Son estos resultados contraintuitivos los que —sin refutar la posición anterior— nos inclinan, sin embargo, a pensar en términos de contratos hipotéticos.

A Rawls no le parecen interesantes este tipo de acuerdos, en la medida en que sus resultados no van a reflejar ciertas ideas que parecen propias de nuestras concepciones habituales sobre la moralidad: así, la idea de que debe respetarse el valor intrínseco de cada individuo; o la idea de que existe un deber especial de proteger prioritariamente a los más vulnerables. En este sentido, puede decirse que los contratos de tipo hobbesiano no capturan la naturaleza propia de la moralidad.[16] Parece claro que los acuerdos de este último tipo van a depender de la capacidad de negociación —de la fuerza— de cada uno de los participantes del acuerdo: los más fuertes, los más talentosos, los más poderosos, van a obtener más ventajas, y los más desaventajados son los que van a quedar peor. Parece contraintuitivo, luego, que los derechos de cada uno queden sujetos al poder de negociación de cada uno —que no podamos atribuir a las personas derechos morales inherentes—. Parece contraintuitivo, también, que el buen trato que se pueda dispensar a los demás resulte dependiente de la conveniencia de cada uno. Pero eso es lo que ocurre cuando queremos ver la moral como una creación humana (que subsiste en tanto es conveniente para todos), mientras negamos la existencia de deberes naturales hacia los demás.

A pesar de las razones que encontremos para mirar con desconfianza el tipo de contrato que defendería Hobbes, existen varias otras razones para ser escépticos, también, frente al tipo de contrato hipotético que propone Rawls. En una típica crítica aplicable tanto a Rawls como a Locke, Rousseau o Hobbes, muchos objetan al contractualismo sosteniendo que no tiene sentido pensar en contratos que en la práctica no han existido. Frente a Locke, Rousseau, o Hobbes, este reclamo viene simplemente a desmentir la existencia de algo así como un contrato original «real», presente en los comienzos de la vida civilizada: ¿quién ha firmado dicho contrato?, ¿dónde ha quedado registrado el mismo? Frente a Rawls, que nos habla de un contrato hipotético, el cuestionamiento sería diferente. En tal caso, alguien podría preguntarse: ¿para qué me sirve saber qué acuerdo hubiera firmado en ciertas condiciones ideales que se encuentran por completo alejadas de lo que es mi vida presente? En este sentido, a todos nos resultaría ininteligible que alguien se nos acercara pidiendo que cumplamos un pacto que, de habernos sido propuesto ayer, seguramente hubiéramos aceptado.[17] Que

16. Véase, por ejemplo, Hampton (1993).
17. Dworkin (1977), cap. 6.

hipotéticamente hubiéramos aceptado dicho pacto no significa que hoy alguien pueda obligarnos a cumplirlo, efectivamente, cuando de hecho no hemos firmado ningún compromiso de ese tipo.

Ahora bien, no resulta claro que la posición de Rawls termine siendo afectada por objeciones como las presentadas, acerca de la relevancia de los contratos hipotéticos y la posibilidad de derivar, a partir de ellos, obligaciones exigibles en la vida real. A Rawls no le interesa defender la exigibilidad de los arreglos institucionales que se derivarían de la posición teórica por él propuesta. Si Rawls desarrolla su propia concepción en términos de un contrato hipotético, ello se debe al valor de dicho recurso teórico como medio para poner a prueba la corrección de algunas intuiciones morales: el contrato tiene sentido, fundamentalmente, porque refleja nuestro estatus moral igual, la idea de que, desde el punto de vista moral, la suerte de cada uno tiene la misma importancia —la idea de que todos contamos por igual—. El contrato en cuestión, en definitiva, nos sirve para modelar la idea de que ninguna persona se encuentra inherentemente subordinada frente a las demás. Dicho contrato hipotético, entonces, viene a negar y no a reflejar —tal como parece ocurrir en los contratos hobbesianos— nuestra desigual capacidad de negociación. Así, el contractualismo hobbesiano y el rawlsiano aparecen comprometidos con una idea diferente de la igualdad: la igualdad que le interesa a Rawls no tiene que ver con el igual poder físico (capaz de forzarnos a firmar un contrato mutuamente beneficioso), sino con nuestro igual estatus moral, que nos fuerza, en todo caso, a desarrollar una preocupación por la imparcialidad —por el hecho de que se consideren imparcialmente las preferencias e intereses de cada uno.[18]

Hasta aquí tenemos en claro, entonces, que a Rawls le preocupa defender un contrato hipotético, pero aún no conocemos los rasgos específicos del mismo. En la sección siguiente vamos a detallar las características distintivas de tal acuerdo —que se describe, en la «teoría de la justicia», a partir de la llamada «posición original».

LOS RASGOS DISTINTIVOS DE LA «TEORÍA DE LA JUSTICIA»

Antes de exponer cuáles son los rasgos propios del peculiar contrato hipotético en el que piensa Rawls, conviene dejar en claro algunas cues-

18. De acuerdo con esta posición, la moral no aparece como un mero producto de la creación humana, sino que los principios morales derivan de cierto proceso de razonamiento que hace uso de la idea de contrato. En este caso, la fuerza moral del acuerdo no depende del consentimiento real de cada uno, sino de un tipo especial de procedimiento.

tiones fundamentales vinculadas con el mismo. En primer lugar corresponde considerar que dicho contrato tiene como objetivo último el establecimiento de ciertos principios básicos de justicia. Estos principios, sin embargo, no se orientan a resolver casos particulares, problemas cotidianos de justicia. Los principios defendidos por Rawls aparecen, más bien, como criterios destinados a aplicarse en relación con la «estructura básica de la sociedad». Como él mismo aclara: «El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales».[19]

En segundo lugar, conviene resaltar que los principios resultantes del contrato rawlsiano vienen a aplicarse a sociedades bien ordenadas, en donde reinan las circunstancias de justicia. Una sociedad bien ordenada es aquella que está orientada a promover el bien de sus miembros.[20] Una sociedad en donde priman las circunstancias de justicia es aquella en la que no existe ni una extrema escasez ni una abundancia de bienes; en donde las personas son más o menos iguales entre sí (en cuanto a sus capacidades físicas y mentales) y, también, vulnerables frente a las agresiones de los demás (en este sentido, por ejemplo, una sociedad hiperproductiva como la imaginada en la utopía marxista aparecería anulando o más bien «superando» las mencionadas circunstancias de justicia).

Según Rawls, para situaciones como las mencionadas, no existe un criterio independiente que nos pueda decir qué es lo que es justo hacer,[21] aunque sí existen procedimientos que nos pueden ayudar a llegar a resultados equitativos. Esto constituye, para Rawls, una situación de justicia procedimental pura. Se hablaría, en cambio, de una situación de justicia procesal imperfecta, si existiese un criterio independiente de justicia, aunque no un procedimiento capaz de asegurar dicha justicia (como, por ejemplo, en los casos de los procedimientos criminales, en que se sabe que el inocente debe quedar libre y el criminal debe ser considerado culpable); y de justicia procesal perfecta, si existiese tanto

19. Rawls (1971), cap. 1.

20. Más precisamente, y de acuerdo con la descripción que da el mismo Rawls, en una sociedad bien ordenada cada persona acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia; y las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente tales principios, sabiéndose que generalmente lo hacen. Véase Rawls (1971), cap. 1.

21. Para otras teorías, en cambio, como el utilitarismo, tal criterio independiente existe (en el caso del utilitarismo, el criterio sería el de tratar de maximizar la utilidad promedio).

una idea independiente y clara de lo que es un resultado justo, como un procedimiento capaz de garantizar tal resultado (como, de acuerdo con el ejemplo que da Rawls, el caso en que se quiere dividir una torta en partes iguales y se determina que el que corte la torta sea el último en servirse). En lo que respecta a la elección de los principios de justicia, las condiciones procedimentales imparciales conducen, de acuerdo a Rawls, a lo que él llama un sistema de «justicia como equidad». En dicho sistema, se considera que los principios de justicia imparciales son los que resultarían de una elección realizada por personas libres, racionales y autointeresadas (no envidiosas), situadas en una posición de igualdad. Para modelar estas condiciones Rawls recurre a la «posición original» que examino a continuación.

Ahora bien, cuando aceptamos el peculiar camino sugerido por Rawls para reflexionar sobre la justicia —recurrir a un peculiar contrato hipotético—, tenemos que determinar de modo muy preciso cómo vamos a construir esa «posición original» desde la que se van a definir los principios de justicia. Parece claro que de cómo construyamos esa posición inicial dependerá en buena medida el tipo de principios que obtengamos. ¿Cuáles son, entonces, y en definitiva, las condiciones que distinguen a la «posición original» a la que Rawls se refiere?

La situación hipotética en la que piensa Rawls tiende a reflejar su intuición conforme a la cual la elección de principios morales no debe estar supeditada a nuestras situaciones particulares. Para imposibilitar la indebida influencia de las circunstancias propias de cada uno, Rawls imagina una discusión llevada a cabo por individuos racionales y autointeresados, que se proponen elegir —por unanimidad, y después de deliberar entre ellos— los principios sociales que habrán de organizar a la sociedad.[22] Los sujetos en los que piensa Rawls aparecen afectados por una circunstancia particular. Ocurre que se encuentran situados detrás de un «velo de ignorancia» que les impide conocer cuál es su lugar de clase o su estatus social, la fortuna o desgracia que han tenido en la distribución de capacidades naturales, su inteligencia, su fuerza, su raza, la generación a la que pertenecen, etc. Tampoco conocen sus concepciones del bien o sus particulares propensidades psicológicas. En cambio, dicho «velo» no les impide reconocer ciertas proposiciones generales, tales como los descubrimientos básicos que las ciencias sociales han hecho en materia de economía, psicología

22. Los principios que van a elegir deben cumplir con cierras condiciones formales básicas: ser generales (no vale, por ejemplo, un principio como el de que «lo que favorezca a X y a Z... debe seguirse»); universales (o sea, aplicables a todas las personas morales); completos (o sea, capaces de ordenar cualquier par de pretensiones que se les presente); y finales (al decidir, con carácter último, los conflictos que se presenten). Los sujetos de la posición original se comprometen a respetar los principios, una vez elegidos, y salidos ellos de la posición original.

social, etc. En definitiva, lo que los citados agentes desconocen es toda aquella información que les permita orientar la decisión en cuestión en su propio favor.[23] Como dice Kymlicka, el velo de ignorancia «no es una expresión de una teoría de la identidad personal. Es un test intuitivo de equidad».[24] De este modo, entonces, las partes en la «posición original» se orientan a alcanzar un acuerdo capaz de considerar imparcialmente los puntos de vista de todos los participantes.[25]

Los datos recién mencionados, distintivos de los sujetos que participan en la «posición original», no son suficientes para los fines que Rawls se propone: dichos sujetos necesitan de alguna otra información adicional antes de poder realizar alguna elección con sentido. Rawls considera que es necesario precisar, al menos, las siguientes cuestiones. Primero, debe decirse algo más sobre las motivaciones propias de los seres ideales descritos, y segundo, debemos decir algo acerca de qué criterio de racionalidad van a emplear, en situaciones de incertidumbre (p. ej., cuando tengan dudas acerca de qué concepción de justicia escoger, en el caso de que más de una teoría parezca ofrecer respuestas inicialmente plausibles frente a los problemas sociales que procuramos evitar).

En relación con el primero de los puntos citados, Rawls reconoce que —tal como habían sido presentados hasta el momento— los sujetos ideales podían carecer de motivos para inclinarse en favor de ningún principio de justicia en particular: necesitamos saber algo acerca de cuáles son las motivaciones básicas de estos individuos. En tal sentido, Rawls presupone que tales seres imaginarios se encuentran motivados por obtener cierto tipo particular de bienes, que él denomina «bienes primarios». Los «bienes primarios» serían aquellos bienes básicos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida.[26] Los «bienes primarios» en los que piensa Rawls son de dos tipos: a) los bienes primarios de tipo social, que son directamente distribuidos por las instituciones sociales (como la riqueza, las oportunidades, los derechos); y b) los bienes primarios de tipo natural, que no son distribuidos directamente por las instituciones sociales (así, por

23. El «velo de ignorancia» muestra el «kantianismo» propio de la teoría de la justicia de Rawls, en la idea de que los principios de justicia no deben quedar sujetos a la influencia de lo que es meramente contingente.

24. Kymlicka (1990), pág. 62.

25. De no hacerlo, pueden llegar a encontrarse con que, una vez puesto en funcionamiento el sistema institucional en cuestión, a ellos les toque ocupar las posiciones más desventajosas (p. ej., tal vez a uno de ellos le toque sufrir una incapacidad, o gozar de los talentos menos valorados).

26. Por ello, en lo que respecta a su concepción sobre la distribución de recursos, su preocupación no será la de cómo distribuir ciertos bienes últimos (la felicidad, el bienestar), sino la de cómo distribuir estos «bienes primarios»: bienes que son necesarios cualquiera que sea el plan de vida que uno persiga.

ejemplo, los talentos, la salud, la inteligencia, etc.).[27] La idea, en este caso, responde a principios claramente no perfeccionistas: cualquier persona tiene que estar en condiciones de perseguir su propio proyecto de vida, independientemente —en principio— del contenido del mismo.

Rawls también dice algo acerca de la regla de racionalidad a ser utilizada por los sujetos de la «posición original», en caso de dudas respecto de la elección a la que se enfrentan. Rawls piensa en la llamada «regla maximin» —que ahora pasaré a describir—, la cual parece apropiada frente a situaciones donde se debe escoger sólo una, entre distintas alternativas inicialmente atractivas. La mencionada regla dice que en tales ocasiones de incertidumbre deben jerarquizarse las distintas alternativas conforme a sus peores resultados posibles. En este sentido, deberá adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas. La elección de esta regla no surge de un sesgo «conservador» de los participantes, sino de la peculiar situación en la que están insertos: los sujetos en cuestión no saben cuál es la probabilidad que tienen a su alcance; ni tienen un particular interés en beneficios mayores que el mínimo; ni quieren opciones que envuelvan riesgos muy graves. Un ejemplo claro de lo que se quiere evitar es el siguiente. Si una de las alternativas en cuestión da lugar a que algunos terminen en una situación de virtual esclavitud, dicha situación resultará inaceptable, por más que pueda otorgarles grandes beneficios a la mayoría restante.[28]

Dicho todo esto, finalmente: ¿cuáles son los principios de justicia que —según Rawls— resultarían escogidos en dichas circunstancias tan peculiares? Según Rawls, y como resultado de sus deliberaciones, los sujetos en

27. A través de la apelación a nociones tales como la de los «bienes primarios», Rawls aparece defendiendo la adopción de una métrica de tipo objetivo, en las discusiones sobre la justicia y la igualdad. Rawls supone, en efecto, que todas las personas, independientemente de cuál sea su plan de vida, van a perseguir la obtención de bienes primarios. Pasos como éste, según adelantáramos, implican el rechazo de estándares de tipo subjetivo, como los propuestos por las posturas «bienestaristas» (welfaristas), para las cuales la sociedad debe orientarse a maximizar el bienestar de sus miembros. Las posturas de tipo «welfarista» han recibido, según vimos, reiteradas críticas por parte del igualitarismo. Véanse Cohen (1989); Rawls (1971), cap. 1; Dworkin (1977).

28. En cuanto al modo de razonar que emplean estos individuos, en general, para examinar cada una de estas concepciones sobre la justicia, Rawls hace referencia a una estrategia de «equilibrio reflexivo». Este «equilibrio reflexivo» (que resulta, en su criterio, el modo más adecuado de reflexionar en materia de filosofía moral) implica buscar un equilibrio entre intuiciones particulares y principios generales. La idea es comenzar aislando los juicios morales sobre los cuales tenemos más confianza (los «juicios morales considerados» conforme a «jueces morales competentes»); luego buscar principios generales que puedan explicar tales juicios; luego (dependiendo de hasta qué punto podamos «encajar» aquellos juicios en estos principios generales) revisar nuestros juicios iniciales; y así sucesivamente hasta encontrar el equilibrio deseado (principios que, según entendemos, no es necesario volver a modificar).

la «posición original» terminarían comprometiéndose con dos principios de justicia básicos. Conforme aparecen en su trabajo original (Rawls ha ido variando parcialmente la presentación de tales principios), los principios en cuestión serían los siguientes:

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.[29]

2. Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

El primero de los principios enunciados parece un derivado natural del presupuesto según el cual los agentes que participan de la «posición original» desconocen los datos vinculados con su propia concepción del bien. La ignorancia de estas cuestiones va a llevarles a preocuparse por el derecho a la libertad, en un sentido amplio: tales agentes van a estar interesados en que, cualquiera que sea la concepción del bien que terminen adoptando, las instituciones básicas de la sociedad no les perjudiquen o discriminen.

El segundo principio o «principio de diferencia» es el que gobierna la distribución de los recursos de la sociedad. Si el primero se mostraba vinculado con la idea de la libertad, éste se muestra asociado a la idea de igualdad. Y si aquél parecía resultar del desconocimiento de cada uno respecto de su concepción del bien, éste parece derivarse de la ignorancia de datos tales como la posición social y económica, o los talentos de cada uno.

El principio de diferencia, tal como aparece expuesto, implica una superación de una idea de justicia distributiva corriente en sociedades modernas, de acuerdo con la cual lo que cada uno obtiene es justo, si es que los beneficios o posiciones en cuestión eran también asequibles para los demás. Dado que en este caso y, como vimos, se entiende que nadie merece sus mayores talentos o capacidades, el esquema de justicia no se considera satisfecho con una mera igualdad de oportunidades. Se afirma, en cambio, que las mayores ventajas de los más beneficiados por la lotería natural son justificables sólo si ellas forman parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad.[30] Esto es, las violacio-

29. Nótese que Rawls no estaría haciendo referencia a todo tipo de libertades, sino a las libertades civiles y políticas propias de las democracias modernas. Así, por ejemplo, el derecho al voro, al debido proceso, a la libertad de expresión y asociación, etc.

30. Este tipo de principios han llevado a Derek Parfit a hablar de una «visión de la prioridad» (prioridad de los más desaventajados) que resultaría muy diferente de los enfoques tradicionales sobre la igualdad. Esta «visión de la prioridad» sostendría que «es más importante beneficiar a las personas cuanto peor es su situación». Véase Parfit (1998). Del mismo modo, Scanlon (1998), págs. 223-229.

nes a una idea estricta de igualdad sólo son aceptables en el caso de que sirvan para engrosar las porciones de recursos en manos de los menos favorecidos, y nunca en el caso en que las disminuyan.[31]

Finalmente, cabe agregar que los dos principios de justicia enunciados se encuentran ordenados, de acuerdo con Rawls, en un orden de «prioridad lexicográfica». Conforme a esta regla de prioridad, la libertad no puede ser limitada (en sociedades que han adquirido un nivel mínimo de desarrollo económico) en favor de la obtención de mayores ventajas sociales y económicas, sino sólo en el caso de que entre en conflicto con otras libertades básicas.

El compromiso con la igualdad

Cuando Rawls describe a los agentes de la «posición original» como individuos que desconocen los rasgos básicos de sus biografías, torna visible la intuición fundamental de su propuesta. Ella dice que una teoría de justicia no merece ser reconocida como tal si permite que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad –esto es, por circunstancias ajenas a sus propias elecciones.

El pensamiento igualitario se ha referido a este tipo de criterios mediante la distinción entre hechos arbitrarios desde un punto de vista moral (hechos ajenos a la responsabilidad de cada uno), y hechos de los cuales uno es plenamente responsable. Ello, para decir que una sociedad justa debe tender, en lo posible, a igualar a las personas en sus circunstancias, de modo tal que lo que ocurra con sus vidas quede bajo su propia responsabilidad. Sólo para dar algunos ejemplos de lo dicho, podríamos afirmar que es moralmente arbitrario, por caso, el hecho de que una persona nazca en el marco de una familia rica o pobre; o dentro de un ambiente cultural estimulante o poco estimulante. Del mismo modo, resulta moralmente arbitrario que una persona aparezca dotada con enormes talentos y otra con muy pocos; o que alguien carezca de ciertas capacidades básicas; o que un determinado sujeto tenga un carácter tal o cual. Hechos como los citados son arbitrarios desde el punto de vista moral, dado que los individuos que

31. Para Rawls, esta concepción es más «estable» que la que presenta la mera noción de igualdad de oportunidades. La idea de estabilidad es muy importante en la teoría de Rawls, y refleja una de las pocas ocasiones en que su teoría apela a factores empíricos —observaciones interesantes al respecto pueden encontrarse, por ejemplo, en Elster (1995)—. Lo que significa tal idea es que la propuesta de justicia debe resultar —psicológicamente— estable, en cuanto a que genere el menor grado posible de resentimiento, o sensación de ser inequitativamente tratado. El principio de mera igualdad de oportunidades (como también puede ocurrir con los principios propios del utilitarismo) resultan «inestables», dado el malestar que puede generar que aquellos favorecidos por meras contingencias naturales resulten, finalmente, recompensados por el sistema institucional.

resultan beneficiados o perjudicados por ellos no han hecho nada para merecer tal suerte o desgracia. Como dice Rawls, éstos son hechos que se deben, exclusivamente, a la «lotería natural», a los azares de la naturaleza. En cambio, si una persona, igualada a las demás en sus circunstancias, decide vivir en un completo ascetismo o alcanza un nivel de vida menor que el promedio porque prefiere el ocio frente al trabajo, luego tales situaciones no son consideradas moralmente reprochables, dado que son el mero producto de las elecciones del agente. La idea es que cada uno debe aceptar pagar el costo de las elecciones por las que se inclina: en el ideal de la concepción liberal, los individuos deben ser considerados responsables de sus acciones, y no meras víctimas de su destino a las cuales el estado siempre debe apoyar.

Ahora bien, tanto los liberales más igualitarios como los más conservadores coinciden en una primera aproximación a este punto: ambos grupos reconocen como obvia la existencia de esta «lotería de la naturaleza» —estos «azares» que provocan que las vidas de algunos sean mucho más afortunadas que las de otros—. Ellos disienten, en cambio, a la hora de considerar el modo en que una sociedad justa debe responder ante tales circunstancias. Para los libertarios, no corresponde que la sociedad intervenga para intentar remediar o suprimir circunstancias como las mencionadas. Según este pensamiento, no es tarea de una sociedad justa la de tratar de remediar hechos como los mencionados: aun cuando aquellos hechos deban lamentarse, aun cuando sean capaces de dar lugar a desigualdades muy severas y dolorosas, todo remedio institucional resultaría peor que la enfermedad misma. La pretensión de que una agencia estatal —una agencia dotada de poder coercitivo— resuelva tales males abriría las puertas a la aparición de una entidad omnipresente e intrusiva en la vida privada de cada uno. ¿Cómo establecer y justificar los límites de tal intervencionismo? ¿Cómo impedir que este ente con poderes coercitivos se inmiscuya sobre los mínimos detalles de nuestras vidas, una vez que lo autorizamos a actuar frente a desigualdades como las referidas?

Rawls, por su parte, defiende una postura más bien contraria a la anterior. Para él resulta obvio, por una parte, que las arbitrariedades morales no son justas o injustas en sí mismas: no tendría sentido «reprocharle» a la naturaleza el que nos haya favorecido o desfavorecido en nuestras asignaciones iniciales. Sin embargo, en su opinión sí tiene sentido hacer una evaluación sobre la justicia o injusticia de las instituciones básicas de nuestra sociedad: la naturaleza no es justa o injusta con nosotros, lo que es justo o injusto es el modo en que el sistema institucional procesa estos hechos de la naturaleza. De ahí surge su afirmación de que la «primera virtud» de cualquier sistema institucional ha de ser la de su justicia.

Sintetizando esta visión igualitaria —que distingue entre hechos circunstanciales y hechos de los que somos responsables—, Brian Barry sostiene que «[u]na sociedad justa es aquella cuyas instituciones honran dos principios de distribución. Uno es un principio de contribución [que dice que] las instituciones de una sociedad deben operar de tal modo que contrarresten los efectos de la buena y mala fortuna; [y el otro es un] principio de responsabilidad individual [que dice que] los arreglos sociales deben ser tales que las personas terminen con los resultados de sus actos voluntarios». Según Thomas Nagel, por ejemplo, existen tres fuentes fundamentales de desigualdad, vinculadas a hechos ajenos a la voluntad individual: las discriminaciones (de raza y género, fundamentalmente), la clase y los talentos.

En cuanto a las discriminaciones mencionadas, podríamos decir que, a pesar de excepciones importantes, parece haber un acuerdo sustantivo en que blancos y negros, varones y mujeres, etc., merecen recibir un tratamiento igualitario; contemporáneamente, la gran mayoría de nosotros tenderíamos a considerar inaceptable una norma que, por ejemplo, sostuviera que blancos y negros no pueden estudiar en la misma universidad o compartir los transportes públicos. Tendríamos una reacción similar, según entiendo, frente a una ley que asegurase a los varones sueldos que las mujeres son impedidas de conseguir. La segunda fuente de desigualdad a la que se refiere Nagel tiene que ver con «las ventajas hereditarias tanto en la posesión de recursos como en el acceso a los medios para obtener las calificaciones para las posiciones abiertas a competencia». En particular, en este caso, deben considerarse las diferencias de *clase,* las cuales son transmitidas a los individuos, fundamentalmente, a través de sus familias. Aquí, los acuerdos parecen resultar más difíciles que en los casos mencionados con anterioridad. Quiero decir, la mayoría de las personas pueden estar de acuerdo, por ejemplo, en la necesidad de condenar aquellas leyes que distingan arbitrariamente entre blancos y negros, hombres y mujeres. Sin embargo, esas mismas personas tienden a disentir más habitualmente en lo que hace al tratamiento de sujetos que nacen rodeados de distintas circunstancias materiales. Los autores igualitarios, unánimemente diría, consideran a ésta como una dimensión respecto de la cual los individuos deben ser igualados. A pesar de ello, algunas de las diferencias más salientes que se registran entre los autores inscritos en este campo tienen que ver, justamente, con las respuestas que dan al respecto. Más precisamente, y según examinaremos, con el tipo y el grado de desigualdades materiales moralmente aceptables. Finalmente, y siguiendo con la presentación de Nagel, se encuentran las diferencias originadas a partir de las habilidades diferentes de las personas. Para el igualitarismo, y desde el pionero trabajo de John Rawls sobre la teoría de la justicia, los talentos han de ser considerados como un mero pro-

ducto de la «lotería natural»: algunos han sido favorecidos y otros perjudicados en esa asignación inicial de recursos internos pero el sistema institucional no debe hacer cargar a los individuos con el peso de tal situación.[32]

Por supuesto, una vez que admitimos que una sociedad justa debe reaccionar frente a tales circunstancias arbitrarias desde un punto de vista moral, necesitamos precisar con algo más de detalle cuáles son estas circunstancias arbitrarias. Y lo cierto es que la línea que debemos trazar, entre circunstancias y elecciones, parece ser tan significativa como difícil de trazar.[33]

Llegados a este punto, de todos modos, al menos un dato resulta claro: una vez que afirmamos esta distinción entre circunstancias y elecciones, resulta muy fácil reconocer hasta qué punto una concepción como la defendida por Rawls es tributaria de la tradición filosófica kantiana. Ello resulta más o menos obvio, por ejemplo, cuando reconocemos la importancia que una distinción como la citada le asigna a la noción de autonomía individual. En Rawls, como en todos aquellos que se inscriben dentro de esta línea de pensamiento, el ideal que se defiende es el de que las personas puedan vivir autónomamente, o sea, que puedan decidir y llevar adelante libremente el plan de vida que consideren más atractivo. Carlos Nino ha definido este principio como aquel que «prescribe que siendo valiosas la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución».[34] En el capítulo siguiente vamos a analizar la postura del liberalismo conservador. Según diremos, quienes se inscriben dentro de esta concepción comparten, con el liberalismo igualitario de Rawls, una idéntica reivindicación del ideal de la autonomía. Ellos entienden, sin embargo, y conforme veremos, que Rawls no respeta de un modo genuino su declarado compromiso con la posición liberal.

32. Barry (1991), pág. 142.

33. Nagel considera una cuarta fuente de desigualdades, a la que llama «esfuerzo», y que aquí dejo momentáneamente de lado. Véase Nagel (1991), cap. 10.

34. Véase Nino (1989), pág. 204.

Capítulo 2

LA «TEORÍA DE LA JUSTICIA» COMO UNA TEORÍA INSUFICIENTEMENTE LIBERAL

Una de las principales y más prontas críticas a la teoría de la justicia de Rawls provino de quien era su colega en la Universidad de Harvard, Robert Nozick. Nozick era, por entonces, un filósofo claramente inscrito dentro de lo que podríamos llamar el liberalismo conservador, que reaccionaba frente al tipo de igualitarismo defendido por Rawls. Según viéramos, conforme a Rawls, una sociedad justa necesitaba de un Estado muy activista —un Estado cuyas instituciones fundamentales debían contribuir en la primordial tarea de igualar a las personas en sus circunstancias básicas—. Nozick va a orientar la parte fundamental de su principal trabajo —*Anarquía, Estado y Utopía*—[1] hacia una crítica a teorías de la justicia como la de Rawls, y a la defensa de una teoría de la justicia muy diferente de la defendida por el igualitarismo. La teoría de Nozick —frente a otras como la de Rawls— va a requerir de un Estado mucho menos ambicioso en cuanto a sus pretensiones: un estado mínimo (así le llama) dedicado exclusivamente a proteger a las personas contra el robo, el fraude y el uso ilegítimo de la fuerza, y a respaldar el cumplimiento de los contratos celebrados entre tales individuos.

Ahora bien, Nozick, como un autor libertario[2] preocupado por restringir al mínimo las intervenciones del Estado, debe ir más allá de sus críticas frente al Estado igualitarista omnicomprensivo: debe saber decirle al anarquista por qué no sigue avanzando en su desmantelamiento teórico del Estado igualitarista, hasta alcanzar su desaparición. Esto es, Nozick debe justificar por qué es preferible el Estado mínimo al Estado inexistente. Así, en *Anarquía, Estado y Utopía,* Nozick trata de refutar al anarquista, refutar el igualitarismo, y mostrar que su propuesta es capaz de ser atractiva aun para el utopista: Nozick defenderá una sociedad organizada como un «marco para la utopía» —un marco dentro del cual

1. Nozick (1974). Cabe destacar que, actualmente, el mismo Nozick se muestra escéptico frente a aquellas consideraciones que él mismo expusiera contra Rawls. Véase al respecto Nozick (1995).

2. En lo que sigue utilizaré la noción de «libertario» como sinónimo de la expresión «liberal conservador».

quienes quieran vivir de acuerdo a pautas liberales, conservadoras, comunistas, socialistas, podrán hacerlo, en tanto sepan respetar los derechos de los demás.

Frente al anarquista, Nozick va a tratar de demostrar que es posible llegar al Estado mínimo sin incurrir en violaciones de derechos, y además que dicha trayectoria —desde el Estado de naturaleza al Estado mínimo— no es sólo posible y legítima, sino además moralmente necesaria. En caso de ser exitoso con esta tarea justificatoria, Nozick habría superado las posibles objeciones del anarquista en su rechazo de todo tipo de Estado.

El primer paso que va a dar Nozick, entonces, es el de mostrar la posibilidad de que el Estado se desarrolle sin incurrir en violaciones de derechos. En general, a Nozick le va a interesar mostrar que el Estado mínimo no va a violar derechos como el derecho a la vida y a la libertad, que parecen centrales para el anarquista. Pero, en especial, Nozick va a intentar mostrar que el Estado mínimo también es compatible con el respeto del derecho a la propiedad —un derecho considerado fundamental por el liberalismo conservador, aunque menospreciado por el anarquismo.

Lo dicho nos lleva a precisar algo respecto al modo en que Nozick analiza la idea de los derechos. La teoría defendida por Nozick es, como la de Rawls, una teoría deontológica, que afirma la existencia de ciertos derechos básicos inviolables y que, como tal, rechaza la posibilidad de que los derechos de algún particular resulten violentados en favor del mayor bienestar de otros. Aunque de inmediato vamos a examinar varias diferencias entre ambas concepciones, cabe decir que la posición de Nozick en materia de derechos, inicialmente, se acerca bastante a la defendida por John Rawls. Ello, tanto en su rechazo de la posibilidad que algunos individuos sean sacrificados en beneficio de otros —una posibilidad autorizada por posiciones utilitaristas— como en su afirmación de la independencia y separabilidad de las personas. Ambas posiciones, en tal sentido, registran un común antecedente en la noción kantiana de que los individuos deben ser tomados como fines en sí mismos, y no como medios que pueden ser utilizados para mejorar la suerte de los demás.

Los derechos «naturales» en los que piensa Nozick[3] se fundan en una intuición básica, que es la de la propiedad de cada uno sobre sí mismo —cada uno es el legítimo propietario de su cuerpo—. Su carácter de

3. Esto es, derechos comunes a todos los hombres, en su condición de tales, y que no dependen para su creación u otorgamiento de la voluntad de ninguna persona.

derechos «naturales» parece derivar de la importancia que tienen, a fin de asegurar que cada persona pueda moldear su propia vida a su manera —que cada uno tenga aseguradas las condiciones necesarias para poder llevar adelante una vida significativa.

Los derechos asumidos por Nozick se distinguen por tres características fundamentales: son sólo derechos negativos, actúan como restricciones laterales frente a las acciones de los demás y son exhaustivos.[4]

Afirmar que los derechos son sólo negativos implica creer exclusivamente en derechos de no interferencia —derechos a que otros no me dañen, en un sentido amplio del término— y a la vez rechazar la existencia de derechos positivos, esto es, derechos a que otros me asistan en algunas necesidades básicas —derecho a que me provean de lo que necesito para vivir—. Los únicos derechos positivos concebibles son aquellos que resultan de las transacciones voluntarias entre las personas (como los que aparecen cuando contrato un cierto servicio asistencial). Por otra parte, decir que los derechos actúan como restricciones laterales frente a las acciones de otros implica sostener el criterio liberal según el cual la esfera de los derechos ha de resultar inviolable frete a las pretensiones de los demás. Dicha esfera debe ser protegida con independencia de las consecuencias (negativas para el llamado «bien común» o «bienestar general») que dicha protección pueda generar. Finalmente, la idea de que los derechos son exhaustivos significa que ellos vencen frente a cualquier otra consideración moral. La idea, en este caso, es que «la filosofía política [sólo] se ocupa de las obligaciones exigibles y que ellas se agotan con los derechos»: no existe la posibilidad de otorgar, por ejemplo, prioridad moral a la preservación del medio ambiente desplazando algún derecho de propiedad ya asignado.[5]

Ahora bien, la concepción defendida por Nozick en relación con los derechos —y a pesar de algunos parentescos como los señalados— encuentra profundas diferencias con la concepción que tiende a defender el liberalismo igualitario. Entre las diferencias que merecen citarse, seguramente la más relevante es la que se refiere al lugar y la significación de los derechos positivos dentro de cada una de tales teorías. De hecho, algunos autores consideran que este punto (la posición que se toma en relación con la existencia de los derechos positivos) constituye el principal eje de la distinción entre concepciones libertarias e igualitarias.

4. Véase una excelente explicación al respecto en Wolff (1991), cap. 2.
5. Ibíd., pág. 23.

Un primer comentario que puede hacerse al respecto, y desde un inicio, es que resulta dudoso que los derechos negativos que defiende Nozick sean los únicos que debamos considerar cuando, como él, «anclamos» tales derechos en la necesidad de asegurar las condiciones para una vida significativa. Por qué no afirmar, razonablemente, que para que cada uno pueda diseñar su vida es necesario, además, que el Estado le garantice ciertos beneficios básicos de seguridad social. Nozick podrá decirnos, ante este reclamo, que si comenzamos a hacer exigibles ciertos derechos positivos ponemos en serio riesgo la posibilidad de que cada uno moldee a su criterio su propia vida: siempre se nos podría exigir algún sacrificio adicional, en pos de mejorar las condiciones de algún otro. Ahora bien, Nozick tendría un punto a su favor si sólo evaluáramos las cargas que podría imponer un Estado «bienestarista». Sin embargo, parece razonable mirar también las implicaciones que pueden derivarse de la «ausencia» de tales compromisos estatales: muchísimas personas carecerían de las más elementales posibilidades para tomar control sobre sus propias vidas.[6]

Para el liberalismo conservador, lo único que debe asegurar el Estado es la llamada «libertad negativa» de las personas. Esto es, el Estado debe guardar que nadie interfiera en los derechos básicos de cada uno (la vida, la propiedad, etc.). El Estado, en cambio, no debe preocuparse por la llamada «libertad positiva».[7] Esto es, no tiene la obligación de proveerle nada a los individuos, para que puedan llevar adelante sus planes de vida. Como dice Nozick: «El hecho de que usted sea *forzado* a contribuir al bienestar de otro, viola sus derechos, mientras que el hecho de que otro no le provea a usted de cosas que usted necesita intensamente, incluyendo cosas que son esenciales para la protección de sus derechos, no constituye en *sí mismo* una violación de sus derechos».[8] El liberalismo igualitario, en cambio, le otorga importancia a la libertad positiva de las personas y considera, en principio, que las

6. La contracara de la discusión acerca de los derechos negativos y positivos es la discusión —también clave en la distinción entre conservadores e igualitarios— acerca de la posibilidad de violar derechos no sólo por acción sino también por omisión. Al respecto, y en contra de lo que afirma el libertarismo, los autores igualitarios sostienen que, a veces, la no transferencia de recursos de un cierto grupo a otro implica la violación de derechos, por omisión de la conducta debida. Sobre todo, cuando los bienes que los individuos poseen (por ejemplo, en cuanto a la distribución de los medios de producción) no son el resultado de una asignación «limpia» o igualitaria de los recursos, sino más bien la consecuencia de un juego en donde ciertas arbitrariedades morales (la familia rica o pobre donde uno nació, las capacidades mayores o menores de cada uno) tuvieron un papel predominante.

7. En la distinción entre libertad «positiva» y «negativa», véase Berlin (1969).

8. Véase Nozick (1974), pág. 30.

omisiones tienen (en algunos casos) el mismo rango moral que las acciones.[9]

En esta disputa sobre el contenido y alcance de los derechos, puede entreverse ya otra importante fuente de diferencias entre libertarios e igualitarios. Me refiero al modo en que tales concepciones enfocan la cuestión de la autopropiedad. Es dudoso, al respecto, que autores como Rawls o Dworkin suscriban fácilmente dicho presupuesto, que aparece como un presupuesto obvio y además fundamental para toda la teoría de Nozick. El liberalismo igualitario, por ejemplo, y conforme viéramos, considera que nadie merece las capacidades y talentos que posee y que, por lo tanto, nadie merece que la sociedad le premie o castigue por tales cuestiones circunstanciales. Rawls se refiere explícitamente a los talentos naturales de cada uno como formando parte de un acervo común:[10] de ahí que nadie pueda invocar dichos talentos como propios, con el objeto de apropiarse de modo exclusivo de los frutos que obtenga con ellos. Desde el punto de vista de Rawls —como desde el punto de vista del igualitarismo de recursos de Dworkin— no resulta irrazonable (sino, por el contrario, justo) defender un sistema institucional en el cual los más talentosos sean llevados a poner sus talentos al servicio de los menos talentosos. Recuérdese, al respecto, el principio de diferencia conforme al cual las únicas desigualdades económicas que se justifican son aquellas destinadas a favorecer a los más desaventajados.[11]

Esta nueva diferencia entre el libertarismo de Nozick y el igualitarismo de Rawls muestra el abismo que separa a ambas concepciones, a pesar de algunas coincidencias iniciales. Así, no es de extrañar que lo que para Rawls representa un sistema institucional justo constituye para Nozick un sistema temible: según Nozick, cuando parte del esfuerzo de algunos se destina a mejorar la suerte de otros, se violenta el principio de la autopropiedad al punto tal de que cobre sentido hablar de una nueva forma de esclavitud, defendida en el nombre de la justicia. Pero más aún: Nozick toma aquella idea sostenida por Rawls según la cual los talentos individuales formarían parte de un acervo común, para formu-

9. El tema de la relevancia moral de las omisiones es particularmente difícil de analizar, y las respuestas del igualitarismo al respecto no son unánimes. Para Carlos Nino, por ejemplo, un criterio-guía que podría considerarse en este respecto (combinando algunas de las ideas anteriormente enunciadas) sería el de que una sociedad justa debe maximizar la autonomía de cada persona por separado, procurando que la expansión de la autonomía de unos no implique sacrificar los derechos de otros. En este sentido, por ejemplo, podría decirse que el actual estado de cosas requiere ser puesto bajo tela de juicio, ya que distribuye cargas y beneficios de modo abiertamente arbitrario. Este criterio, y un muy rico análisis del tema pueden verse en Nino (1991), cap. 8.

10. Rawls (1971), pág. 101.

11. El mejor análisis al respecto, sin dudas, aparece en el trabajo de Cohen (1995).

lar una de sus críticas más agudas contra el igualitarismo. Nozick se pregunta, entonces: si es cierto que el igualitarismo parte de consideraciones como la mencionada, y tiene como preocupación principal la de disminuir el peso de estas arbitrariedades morales, ¿por qué no promueve, entonces, la intervención del Estado para transferir, digamos, un ojo o una pierna desde la persona que tiene plenas capacidades hacia los que se encuentran discapacitados? Nótese que este tipo de transferencias, en principio, no parecen bloqueadas por la teoría de la justicia de Rawls, a pesar de que nos resulten completamente contraintuitivas. Más aún, corresponde advertir que este tipo de transferencias implican caer en el mismo tipo de problemas que Rawls le adjudicaba al utilitarismo: ignorar la separabilidad entre las personas, tomar a algunos como meros medios en favor de los demás. El libertarismo entiende que, a través de criterios como el señalado, las teorías igualitarias consagran los «derechos de propiedad (parciales) sobre otras personas».[12] Frente a ellas, entonces, opone la idea de derechos de autopropiedad plenos.

Objeciones como la citada representan un golpe certero contra el igualitarismo. Dworkin intenta algunas respuestas frente a la misma, señalando, por ejemplo, la posibilidad de trazar una línea inviolable alrededor del cuerpo de cada uno, para asegurar el respeto a la individualidad de cada uno.[13] Sin embargo, la respuesta es obviamente poco convincente para el libertarismo: ¿por qué no trazar dicha línea, entonces, de otro modo, para que pueda abarcar más?

Thomas Scanlon presenta también una muy valiosa defensa de la teoría de Rawls. Scanlon retoma una serie de distinciones que son habituales cuando se habla del derecho de propiedad, como por ejemplo la distinción entre la posesión y el disfrute de la propiedad, y el derecho pleno al usufructo de la misma.[14] A partir de dicha base, sostiene que cuando Rawls niega la propiedad personal de los talentos y capacidades no pretende negar el derecho a la posesión y disfrute de nuestras habilidades, sino el derecho a reclamar plena propiedad sobre todas las ganancias que generemos a partir de tales recursos que recibimos por mera suerte.

Will Kymlicka extiende este análisis para retomar una ofensiva contra el libertarismo de Nozick. Conforme vimos al comienzo de este tra-

12. Nozick (1974), pág. 172.

13. Dworkin (1983).

14. En este sentido, por ejemplo, T. Honoré sostuvo que el derecho a la propiedad puede descomponerse, por ejemplo, en: a) el derecho al control físico sobre la cosa; b) el derecho a su uso; c) el derecho a decidir quién puede usarla y cómo; d) el derecho a la utilidad que provea la cosa; e) el derecho a poseerla por un tiempo indeterminado; etc. Véase Honoré (1961). Además, Scanlon (1982).

bajo, Kymlicka afirma que Nozick se equivoca al pensar que el único régimen compatible con la autopropiedad es el que consagra la posibilidad de derechos de propiedad ilimitados. En realidad, cualquier conclusión al respecto —dice Kymlicka— depende de «nuestra teoría de la apropiación legítima y nuestros presupuestos en cuanto al estatus que le asignemos a los recursos externos».[15] Y, según veremos, la teoría de la apropiación propuesta por Nozick resulta difícil de defender, y su postura respecto al estatus de recursos externos se basa en supuestos al menos muy discutibles (los recursos externos como «propiedad de nadie»).

El Estado justificado

Dicho lo anterior sobre la teoría de los derechos en Nozick, conviene repasar brevemente de qué modo —en su opinión— se desembaraza del desafío anarquista, como paso obligado en la defensa de lo que denomina el Estado mínimo. Según anticipáramos, la estrategia elegida por Nozick consiste en mostrar, por un lado, la posibilidad de que el Estado mínimo surja sin la violación de ningún derecho y, por el otro, que dicha situación es superior a la que se presenta durante el Estado de naturaleza.

En principio, los aspectos preocupantes del Estado de naturaleza parecen numerosos, tal como en su momento los describiera John Locke: sin una autoridad que medie entre ellas, las personas van a tender a restar valor a los reclamos de los demás frente a sí, a la vez que van a tender a hacer una defensa obstinada —y muchas veces indebida— de sus propias pretensiones. Careciendo de una forma efectiva de resolver las disputas, va a resultar esperable la venganza de unos contra otros, así como el predominio de los más fuertes.

Frente a la trágica situación descrita, la aparición del Estado no parece especialmente sugerente. En lo que constituye su principal rasgo —concentrar el uso legítimo de la fuerza—, el Estado parece violentar el derecho de cada uno a su autodefensa (derecho éste inmediatamente derivado de los derechos a la vida, la libertad y la propiedad). Por otro lado, en su segundo rasgo característico —el de que la protección que dispensa se extienda a todos sus habitantes—, el Estado también parece poner en riesgo ciertos derechos: si debe proteger tanto a ricos como a pobres, ¿quién va a pagar por la protección de los últimos sino los primeros que, de ese modo, van a ver vulnerados sus derechos de propiedad?

15. Kymlicka (1990), pág. 118.

Sin embargo, Nozick considera que el Estado mínimo puede aparecer a través de un proceso de «mano invisible», avanzando suave y respetuosamente frente a los derechos de cada uno. La idea es que, frente al desamparo y los abusos distintivos del Estado de naturaleza, los individuos pueden encontrar conveniente, en un principio, reunirse en «asociaciones de protección mutua». Estas nuevas «asociaciones» permiten que los individuos mejoren su situación inicial, por ejemplo, poniendo límite a ciertos reclamos irrazonables de los individuos más poderosos, frente a los cuales antes se encontraban inermes. Pero estas asociaciones no son todo lo ventajosas que parecen, sobre todo, debido a los enormes costos que ellas imponen sobre sus miembros. De ahí que, según Nozick, estas asociaciones abran un paso natural a otras nuevas, especializadas en dicha tarea protectora. A través de la existencia de las mismas, los individuos no tendrán que cargar sobre sus espaldas la costosa tarea que antes cargaban: la de asegurar la justicia en cada una de las disputas en que cada uno de ellos (y sus aliados, en las asociaciones protectoras iniciales) pudiera verse involucrado. Ahora bien, llegados a esta situación, se puede esperar que cada individuo pretenda unirse a la asociación protectora más fuerte, y que distintas agencias se unan entre sí, hasta concentrarse finalmente en una última y entonces única organización.

Una vez que dicha concentración se lleva a cabo, quedamos enfrentados, de hecho, a un proto-Estado, lo que Nozick denomina un estado «ultramínimo». Este estado se parece a los estados que conocemos porque, como éstos, monopoliza el uso legítimo de la fuerza. Sin embargo, todavía no es un estado con mayúsculas porque no ha garantizado que *todos* los individuos allí presentes resulten cubiertos por la protección que él ofrece. En efecto, y de acuerdo con la imagen empleada por Nozick, todavía puede haber individuos del tipo «John Wayne», fuertes e individualistas, que se resistan a comprar y utilizar los servicios que el estado ultramínimo ofrece. Por eso, el Estado mínimo se constituye en cuanto se da un paso más, y aquel proto-Estado prohíbe a los John Wayne existentes a que hagan uso de su derecho de autodefensa, y los compensa asegurándoles, a ellos también, los beneficios de su protección.

En el modo descrito, Nozick procura respaldar su defensa de una cierta forma de Estado, ante el oponente anarquista. El Estado *puede* surgir sin violaciones de derechos (lo cual parece claro en el proceso de mano invisible arriba descrito); y es conveniente para todos frente a las alternativas que se podrían presentar en caso de su inexistencia: la alternativa del Estado de naturaleza (en la que todos estaban expuestos a los abusos de los demás), y la de las «asociaciones de ayuda mutua» (demasiado costosas, en términos de tiempo y esfuerzo, para sus miembros

integrantes). Todavía más, el Estado mínimo se muestra capaz de garantizar la (en principio) irreprochable inclusión de quienes inicialmente se le resistían (los «John Wayne»), prohibiéndoles su uso «libre» de la fuerza, y compensándoles por esta posible desventaja.[16] Así, aun los «John Wayne» referidos por Nozick, esto es, los que no han sido persuadidos por el argumento de la conveniencia del Estado, también resultarían moralmente obligados a obedecer a dicho Estado.

Es discutible, por supuesto, que la propuesta hecha por Nozick, hasta aquí, resulte persuasiva. Ello, sobre todo, en cuanto a su capacidad para forzar la inclusión de los disidentes sin violentar los derechos de aquéllos: ¿por qué John Wayne debe aceptar la prohibición que le impone el Estado, contra su voluntad?[17] De todos modos, quienes consideran exitosa esta primer etapa del argumento de Nozick —en su enfrentamiento con el anarquista— les queda por ver de qué modo sale airoso —si es que sale airoso— de su enfrentamiento con las posiciones igualitarias. Esto es, una vez que justifica las virtudes del Estado mínimo frente a la no existencia del Estado, Nozick debe decirnos por qué dicho Estado mínimo es preferible a otros modelos de Estado, más robustos y comprometidos con la igualdad de sus miembros.

Nozick contra el igualitarismo: justicia en las transferencias

En principio, Nozick no objeta la idea de igualdad, sino el establecimiento de pautas que pretendan imponerla. Nada hay de malo en que las personas se autoorganicen y formen una sociedad de iguales. Lo que resulta incorrecto es que se imponga sobre otros, contra su voluntad, pautas igualitarias. Aquí es donde residen los males del Estado igualitario —aquel Estado cuyos límites se extienden más allá de los definidos por el Estado mínimo.

Ante todo, dice Nozick, la igualdad promovida contra la voluntad de alguno o algunos no sólo es moralmente objetable sino que consti-

16. Alguien podría decir que el liberalismo también ha mostrado la posibilidad de un Estado moralmente legítimo, y ello a través del recurso a la clásica idea del contrato social. Sin embargo, frente a ello podría decirse que Nozick «no argumenta solamente en favor de la posibilidad de un Estado mínimo legítimo, sino también en favor de su necesidad moral. Esto es, que el Estado mínimo es la *única* forma de organización social legítima». Wolff (1991), pág. 48.

17. Aquí se abre una discusión, sobre la que no ahondaremos, acerca de cómo se resuelve una posible disputa en la que se enfrenten los derechos procedimentales de los miembros del Estado ultramínimo (y así, el derecho de la agencia estatal a aprobar los métodos judiciales que se quieran utilizar en las disputas que involucren a sus clientes), y los derechos de autodefensa de los «John Wayne» remanentes en dicho Estado.

tuye, además, un esfuerzo en vano. En efecto, y siguiendo a Hume, Nozick dice que las personas son naturalmente diferentes entre sí, por lo que cualquier emprendimiento orientado a igualarlas termina frustrándose. La libertad, afirma, quiebra cualquier pauta igualitaria. Si se permite que afloren las diferencias que distinguen a las personas, ninguna pauta va a ser capaz de mantenerse. Este desbaratamiento de las pautas va a resultar inevitable —según agrega— a menos que la libertad en cuestión se suprima, o se recurra a una permanente e intrusiva intervención del Estado. Para ilustrar tales afirmaciones, Nozick recurre al ejemplo más clásico y más comentado de todo su libro, el famoso caso de Wilt Chamberlain.[18]

Imagínese —desafía Nozick— que estamos en el tipo de sociedad que a usted más le gusta: una sociedad en la que la riqueza se distribuye igualitariamente; o en la que se recompensa a cada uno de acuerdo con su esfuerzo o su contribución al producto total: una sociedad que nos resulte irreprochable, indudablemente justa. Vamos a llamar D1 a la distribución de ingresos vigente en tal sociedad.

Ahora bien —continúa Nozick— imagínese que en esa sociedad vive Chamberlain, el jugador de baloncesto que todos los equipos pretenden para sí. Y suponga que, viendo la atención que provoca, y las cantidades de público que atrae, Chamberlain acuerda con su club el siguiente contrato: cada vez que el equipo juegue de local, veinticinco centavos del precio de cada entrada irán para él. Tal dinero va a ser depositado por cada espectador en una urna aparte, que va a llevar el nombre de Chamberlain.

El club en cuestión, fascinado con la posibilidad de seguir contándolo entre sus miembros, acepta gustoso el contrato. Sus compañeros, podemos suponer, también: la ida de Chamberlain afectaría notablemente al equipo, alejaría al público, etc. Los espectadores, por supuesto, separan gustosos los veinticinco centavos destinados a su ídolo. Más aún, si fuera por ellos, no habría problemas en elevar aún más aquel porcentaje. Todo lo que quieren es ver jugar a su estrella.

Ahora, nos dice Nozick, piense en lo que ocurre al final de la temporada. Chamberlain ha recaudado mucho más dinero que todos sus compañeros y sus rivales, tal vez mucho más que cualquier otra persona. Hemos llegado a una nueva situación, D2, en la que la distribución de la riqueza ha variado sustancialmente respecto de aquella distribución inicial. Sin embargo —y ésta es la gran pregunta de Nozick—, ¿hay algo que pueda reprocharse a esta nueva situación? Si la situación de partida, D1, era justa, y todo lo que ha ocurrido en medio no son más que

18. Nozick (1974), cap. VII.

actos libres entre adultos que consienten ¿qué es lo que puede objetarse a D2? ¿Es que consideramos inaceptables los acuerdos libres entre adultos? ¡No parece que haya nada de malo en tales acuerdos! En esta observación tan básica, surgida de un ejemplo tan sencillo, se encuentra buena parte de la fuerza de *Anarquía, Estado y Utopía.*

¿Qué ocurre, en cambio, si el Estado pretende revertir la situación a la que se llega en D2? La disconformidad con D2, según Nozick, sólo parece llevar a consecuencias desastrosas. Un Estado permanentemente intrusivo, por ejemplo, orientado a regenerar D1 después de cada reversión que sufra a partir de los acuerdos entre individuos. O un Estado autoritario, dispuesto a prohibir la celebración de contratos entre personas ya maduras. Ninguna de estas situaciones —nos sugiere Nozick— resulta aceptable.

En buena medida, cabe notar, Nozick hace descansar sus intuiciones en la justicia de las transacciones voluntarias entre adultos.[19] Sin embargo, aquí ya hay un primer punto que merece ser discutido. Tal vez Nozick toma ventaja a partir de una idea muy laxa de «transacción voluntaria». Tal vez Nozick está llamando «voluntarios» a acuerdos que muchos de entre nosotros no llamaríamos de ese modo. Tomemos, por caso, una situación común en sociedades capitalistas modernas. Un individuo necesita alimentar a su prole, y no encuentra la posibilidad de emplearse en un trabajo digno, que le permita recaudar lo suficiente como para cumplir con dicho objetivo. Por ello, y amenazado por la inanición de los suyos (y la suya propia), decide aceptar un acuerdo misérrimo, ofrecido por alguien que se aprovecha de su situación de extrema debilidad, de su incapacidad, o de su falta de fuerza para negociar un acuerdo valioso. Luego, Nozick llama a esto un «acuerdo voluntario». ¿No es esto inaceptable? ¿No está violando Nozick, ahora, las pautas de nuestro sentido común a las que pretendía responder? No, responde Nozick. Y para dar base a sus dichos, vuelve a recurrir a un ejemplo simple y, a la vez, de enorme fuerza ilustrativa.

Imaginemos —nos pide— un mundo compuesto por una cantidad pequeña de hombres. Llamémoslos A, B, C, y así hasta Z. Tenemos, además, la misma cantidad de mujeres. En este caso, de A' a Z'. Un día,

19. Conviene recordar, también, una importante objeción, formulada por Thomas Nagel, al modo en que Nozick analiza los abusos del Estado «bienestarista». «La crítica a estos abusos [tal como la presenta Nozick], no es la de que existe el poder estatal, sino la de que éste es usado para hacer el mal en lugar de para hacer el bien... Un argumento práctico razonablemente persuasivo en favor de reducir el poder de los gobiernos puede basarse, tal vez, en los resultados poco felices de tal poder. Pero es dudoso que un gobierno limitado a las funciones de policía, justicia y prisiones, y a la defensa nacional vaya a ser conspicuamente benigno, o especialmente protector de los derechos individuales.» Nagel (1995), pág. 140.

A se enamora de A', A' corresponde el amor de A y luego se casan. Poco después, ocurre que B se enamora de B', y también se casan. Los matrimonios sucesivos responden a la misma lógica. C con C', D con D', y así. Finalmente, llegamos al caso de Z y Z'. Z y Z' tienen la opción de contraer matrimonio o de no hacerlo. ¿Puede decirse que se encuentran forzados a casarse? Alguno podría decir: «Z no tenía opciones, se casaba con Z' o no se casaba. Ésa no fue una verdadera elección». Sin embargo ¿podemos considerar razonable tal afirmación? ¿Quién fue el que obligó a ambos contrayentes a celebrar nupcias? ¿Puede culparse a los anteriores sujetos de forzar la elección de los dos últimos? Parece que no. Nadie forzó el matrimonio de Z y Z'. Según Nozick, no corresponde hablar, en tal situación, de una situación de falta de libertad.

En opinión de Nozick, sólo podría hablarse de una situación forzada en caso de que estén presentes las dos condiciones siguientes. Por un lado, se tiene que dar el caso de que las opciones de una persona se encuentren restringidas por las acciones de otra. Y además, y por otro lado, debe ocurrir que tales acciones violen los derechos de la primera. Si las restantes personas, en cambio, actuaron en su derecho, nada puede reprochárseles. Para ilustrar lo dicho, conviene volver sobre el ejemplo anterior. En el caso referido, en efecto, resulta claro que los matrimonios que antecedieron al de Z y Z' fueron celebrados de modo irreprochable. Nadie violó el derecho de nadie a casarse. En este sentido, sería irrazonable, absurdo, que B le reprochara a A' no haberse enamorado de él; o que C le reprochara a B' lo mismo, etc. Del mismo modo, Z y Z' no tienen nada que impugnarle a los demás. Tal vez podríamos acordar que la situación de ambos no es la más afortunada de todas, pero ¿qué más que eso? Nadie ha violado los derechos de Z y Z', ni nadie los ha forzado a nada.

Continuando con lo dicho, pero ahora en torno a casos propios de la vida real, la moraleja sería la siguiente: puede considerarse moralmente reprochable una situación en la que un cierto trabajador resulta obligado a trabajar en favor de algún otro, por ejemplo, a punta de pistola; sin embargo, no hay nada moralmente incorrecto en el hecho de que un desocupado celebre un contrato desventajoso para él (desventajoso en términos de una justicia ideal). Podría resultar deseable que todos los individuos vivan en condiciones de plena satisfacción de sus necesidades. Pero lo cierto es que, en tanto y en cuanto los demás trabajadores y empleadores no violen los derechos del individuo en cuestión, no puede hablarse de que este último resulta forzado a nada. Nadie lo obliga ni lo maniata. Él es el que va a aceptar o rechazar la oferta que se le haga. Él, en última instancia, es el auténtico responsable de los acuerdos que celebre o deje de celebrar.

PRIMERAS OBJECIONES A LA TEORÍA DE LAS TRANSFERENCIAS JUSTAS

A pesar del valor de muchas de las intuiciones centrales de Nozick, en materia de justicia en las transferencias, su teoría padece también de debilidades importantes. En particular, ella aparece vinculada, y —lo que es más importante— resulta dependiente, de una concepción acerca de las adquisiciones justas que es muy difícil de defender (como voy a tratar de demostrar, más adelante). Pero, más allá de esta objeción «externa», es posible presentar una diversidad de críticas a la propia teoría sobre las transferencias justas. Sólo para mencionar algunas de entre ellas, citaría las siguientes.

En primer lugar, y tomando el ejemplo de Chamberlain, no resulta claro que las personas que pagan sus veinticinco centavos a Chamberlain consientan, además, que dicho jugador conserve la totalidad de esa suma, o que no puedan aplicarse limitaciones sobre esa apropiación. En este sentido, Nozick parece estar suscribiendo injustificadamente una noción muy amplia de «propiedad plena». Este tipo de críticas, por ejemplo, es formulado por autores como Thomas Nagel, en su fundamental artículo en polémica con Nozick. Nagel sostuvo, al respecto, que el profesor de Harvard interpreta de modo erróneo las pautas igualitarias a las que se refiere, ya que las toma como si ellas implicaran la distribución de *«títulos absolutos...*sobre la riqueza o la propiedad distribuidas». Sin embargo, las concepciones igualitarias a las que Nozick pretende atacar no suelen referirse a la distribución de títulos de propiedad absolutos. Más bien, tales posturas suelen pensar en títulos «calificados», como los «que existe[n] en un sistema bajo el cual los impuestos y otras condiciones son establecidos de modo tal que preserven ciertos rasgos de la distribución, mientras que se permite al mismo tiempo la elección, el uso y el intercambio de propiedad compatible con ella. Lo que uno posea en dicho sistema —concluye Nagel— no será *su propiedad* en el sentido no calificado del sistema de intitulación de Nozick».[20]

En un sentido similar, cabría decir que la pregunta a la que responden los espectadores, al depositar sus veinticinco centavos en la urna de Chamberlain, no es una pregunta acerca de la plausibilidad de una distribución no igualitaria de la riqueza. Si Nozick o las autoridades en cuestión quisieran conocer las opiniones de tales individuos (y las opiniones de quienes no concurrieron al partido, tal vez en desacuerdo con lo que allí iba a ocurrir) acerca de la legitimidad de una cierta distribución —no igualitaria— de la riqueza, convendría que formulasen esa pregunta más explícitamente. Más aún, dada la enorme relevancia del asunto en

20. Nagel (1995), pág. 148.

cuestión. Nozick, en cambio, parece estar haciéndole decir a los admiradores de Chamberlain mucho más de lo que ellos podrían estar dispuestos a decir. Posiblemente, si se les preguntase a esos mismos individuos acerca del valor de una distribución no igualitaria, manifestarían sus críticas al respecto, considerando que se parte de un estadio D1, de distribución igualitaria, al que los individuos en cuestión habrían apoyado. G. Cohen señala un punto similar a éste. Según él, no debemos conformarnos con una situación en la que una persona cree estar obteniendo algo bueno cuando, en realidad, lo que obtiene es un resultado que ni él mismo aceptaría, si conociese las consecuencias últimas de su acción. Por ello, señala, nuestra pregunta debería ser la siguiente: esta persona que consiente la transacción, «¿la habría consentido de haber conocido cuál iba a ser su resultado? Dado que la respuesta puede ser negativa, está lejos de ser claro que la justicia en las transacciones, tal como ha sido descrita [por Nozick], transmita justicia a sus resultados».[21]

Por otra parte, agrega Cohen, Nozick parece descuidar los efectos sobre terceros de un acto como el que celebran Chamberlain y sus seguidores. Frente a esta observación, Nozick podría decir —como de hecho dice— que las restantes personas conservan sus porciones intocadas. Sin embargo, replica Cohen, esto no parece ser cierto, dado que «la porción efectiva de cada persona depende no sólo de cuánto tiene, sino también de lo que tienen los demás y del modo en que está distribuido lo que tienen. Si ello se encuentra distribuido igualitariamente, entonces la persona en cuestión estará, normalmente, mejor situada que si algunas personas tienen porciones especialmente extensas. Las demás personas, incluidas aquellas que aún no han nacido, tienen por tanto un interés contrario al contrato, interés que no es tomado en cuenta».[22]

La teoría de la adquisición justa. De la propiedad sobre uno mismo a la propiedad sobre los recursos externos

A pesar de las críticas que ha recibido, la observación central presentada por Nozick a través del ejemplo de Chamberlain sigue teniendo

21. Cohen (1977), pág. 216.

22. Ibíd., pág. 218. Al respecto, también resulta pertinente lo señalado por Nagel, en su crítica a un presupuesto epistémico que parece distinguir la posición de Nozick. Según Nagel, Nozick presenta su posición como si fuera «posible determinar lo que el gobierno puede y debe hacer preguntándose, en primer lugar, qué es lo que los individuos, tomados de a poco por vez y de modo aislado, pueden hacer, y luego aplicando los principios resultantes en todas las circunstancias posibles, incluyendo aquellas en las que participan billones de personas, complicadas instituciones políticas y sociales, y miles de años de historia». Nagel (1995), pág. 141.

fuerza intuitiva: ¿en qué casos (si es que en alguno) es dable prohibir los acuerdos capitalistas entre adultos que consienten? En honor de la importancia de dicha intuición —como base para una posible crítica al igualitarismo—, podemos dejar momentáneamente de lado objeciones a la postura de Nozick, como las mencionadas. Este ejercicio puede valer la pena, en todo caso, para adentrarnos en el resto de la propuesta de Nozick con el fin de explorar su postura intentando hallar nuevas intuiciones o argumentos de peso.

Puestos a examinar entonces otros aspectos centrales de *Anarquía...* es preciso que nos detengamos, ante todo, en lo que representa el otro pie de apoyo fundamental de su libro: la teoría que defiende sobre la validez de las apropiaciones capitalistas. Obviamente, para la posición defendida por Nozick es imprescindible contar con una buena respuesta sobre este punto: como el mismo Nozick reconoce (y según anticipara líneas arriba), las transacciones entre adultos que él defiende dependen, en última instancia, de que lo transferido fuera poseído legítimamente por quien ahora realiza la transferencia. Esto es, si una persona vende, digamos, 10 hectáreas de tierra a otra, y estas tierras no le pertenecían, entonces, obviamente, la transferencia no puede ser considerada válida. Una transferencia legítima depende de una previa adquisición legítima. Esta obvia conclusión, por tanto, implica la necesidad de una teoría de las adquisiciones ya que, sin ella, la justicia de todos los acuerdos entre adultos quedaría amenazada.

Nozick dedicó parte de su trabajo a desarrollar una teoría de la adquisición justa como la reclamada. Y el paso que pretendió dar en este punto apareció como especialmente significativo, sobre todo, pensando en su significación para justificar el capitalismo. Lo que Nozick va a tratar de demostrar es cómo puede pasarse de una afirmación sobre la autopropiedad o propiedad sobre uno mismo (la cual, a primera vista al menos, parece intuitivamente inobjetable), a otra afirmación, más fuerte y más polémica, sobre la propiedad de recursos externos.

La teoría más tradicional en cuanto a la adquisición justa es la presentada por Locke. Según veremos, Nozick se apoya en la visión de Locke, pero sólo parcialmente. De hecho, muestra una aproximación un tanto confusa al respecto, en la que no deja perfectamente claro hasta qué punto ridiculiza a Locke, y hasta qué punto lo toma como base de su propia postura. En líneas generales, de todos modos, pueden realizarse las siguientes consideraciones.

En primer lugar, y para poder entender luego la posición de Nozick, cabe dividir la teoría de Locke sobre la apopiación justa, en dos partes. Un núcleo básico, referido a las consecuencias normativas que surgirían de combinar el propio trabajo con un objeto externo; y una estipulación

adicional o «proviso», que califica la primera afirmación. Sintéticamente, podría decirse que Nozick va a rechazar el núcleo de la teoría de Locke, para quedarse con una versión sustantivamente modificada de la mencionada estipulación.

Pero vamos primero al argumento de Locke. Locke presupone, antes que nada, las siguientes consideraciones. Por un lado, asume que uno es propietario de su propio cuerpo, y por consiguiente de su propio trabajo. Por otro lado, asume que el mundo externo, originariamente, no era poseído por nadie. Luego, el argumento de Locke sostiene que se adquiere la propiedad sobre un objeto que no pertenece a nadie cuando se combina el trabajo de uno con un objeto externo.[23] La idea es que si uno combina inextricablemente algo que le pertenece sólo a sí mismo (el propio trabajo), con algo que no le pertenece a nadie (por ejemplo, la tierra), luego, uno se convierte en propietario de dicho objeto. Y esta apropiación se da en un sentido muy fuerte: antes que nada, uno adquiere el derecho de excluir a los demás, respecto de aquello de lo que se apropia (dado que el objeto en cuestión contiene, ahora, algo que pertenece a uno, algo que ya nos daba el derecho de excluir a los otros). Y además, el derecho sobre lo que se adquiere tiene tanta entidad como el derecho sobre el propio cuerpo.[24]

Ahora bien, el argumento anterior mantiene su plausibilidad, en buena medida, a partir de la mencionada estipulación o proviso, según la cual la apropiación de una cierta cosa es considerada válida en tanto y en cuanto se deje «tanto y tan bueno para los demás». Como suele destacarse, es esta estipulación la que termina llevando la mayor parte de la carga en el argumento.[25] El mismo Nozick se ocupa de destacar esta situación mostrando que, en realidad, el núcleo del argumento de Locke resulta implausible. Por ello, y antes de examinar la cláusula proviso, voy a detenerme brevemente en las críticas de Nozick al argumento principal en favor de la apropiación, según Locke.

Básicamente, Nozick se pregunta cuál es el significado y cuáles las verdaderas implicaciones de aquel «mezclar» el trabajo de uno con un cierto objeto. Al respecto, se pregunta por el alcance de tal pretendida apropiación. Si un astronauta privado llega a Marte —nos dice— y despeja un cierto espacio de tierra ¿debe entenderse que a partir de dicho acto se apropia del universo, de Marte, meramente de ese pedazo de tie-

23. Históricamente, el argumento de Locke apareció (en el siglo XVII, en Inglaterra) justificando apropiaciones privadas de tierra, en relación con espacios previamente dispuestos para el uso común.

24. Véase Wolff (1991), pág. 102.

25. Véase Kymlicka (1990), pág. 110.

rra? Y, más sustantivamente, se cuestiona: este tipo de operaciones de «mezcla» (del trabajo de uno con un objeto externo) ¿implican que yo gane algo o, más bien, que pierda parte de lo que poseía? Imaginen —nos propone— que vacío en el mar una lata de tomates, que es de mi propiedad, y que el contenido de esta lata se mezcla con el agua hasta no distinguirse. ¿Dicha tarea implica que me he convertido en poseedor del mar o, simplemente, que he perdido mi lata de tomates? Con este tipo de cuestionamientos, que apelan, como es habitual en Nozick, a nuestro sentido común, deja de lado el núcleo del argumento de Locke para concentrarse en cambio en la estipulación propuesta por el filósofo inglés.

El hecho de que Nozick se concentre en el proviso lockeano es elogiado, por ejemplo, por Gerald Cohen.[26] Ocurre que —dice Cohen— cuando criticamos las apropiaciones que alguno realiza, lo hacemos considerando, normalmente, el efecto de tales apropiaciones sobre los demás. Si el acto en cuestión no afecta a nadie en particular, luego, nuestras objeciones al mismo pierden su fuerza. Por ello, Locke da un paso importante cuando dice que la adquisición que uno haga debe dejar «tanto y tan bueno para los demás», y Nozick toma una buena decisión cuando acentúa este aspecto particular de la teoría de Locke. En dicho proviso reside, en definitiva, la verdadera justificación de la idea de apropiación. Tome por ejemplo —nos sugiere Cohen— el caso de la persona que se apropia del agua de un arroyo. Si alguien le pregunta a dicha persona qué es lo que justifica su acto de apropiación, nos parecería ridículo que nos responda que inclinó su cabeza y abrió su boca y por lo tanto el agua es suya. Dicha respuesta, en primer lugar, apela a una idea de «trabajo» exageradamente amplia. Pero, y lo que es más importante, apela a un argumento muy poco atractivo como razón justificatoria. En cambio, resulta una respuesta mucho más inteligible la que nos dice que nadie tiene una buena razón para quejarse de la apropiación del agua, dado que nadie resulta negativamente afectado por dicho acto.[27]

La estipulación de Locke y la modificación propuesta por Nozick

Concentrémonos ahora en lo que se ha convertido, de hecho, en el núcleo de la justificación de la apropiación: el proviso sugerido por Locke.

26. Cohen (1986).
27. Ibíd., pág. 123.

Según Locke, conforme vimos, toda adquisición para ser válida debía dejar tanto y tan bueno del objeto adquirido para los demás. Sin embargo, ¿cómo interpretar la idea de «tanto y tan bueno»? La interpretación que surge de modo más inmediato nos dice que todos los demás que así lo deseen deben contar con la posibilidad de apropiarse de lo mismo que yo he adquirido, en cantidad y en calidad. Pero esta interpretación, aunque a primera vista es obvia —de acuerdo con Nozick—, parece demasiado exigente y, además, difícil de sostener. Tomemos el caso de la tierra. Aparentemente, en algún momento fue posible considerar alguna apropiación como legítima, aunque ya no sea posible sostener lo mismo de ninguna (dado que ya no queda tanta y tan buena tierra para todos los demás que quieran apropiarse de ella). Sin embargo, como demuestra Nozick, dicha afirmación resulta inaceptable. Piénsese en el caso de Z —nos propone— para quien ya no queda tanta y tan buena tierra de la que apropiarse. En tal caso, y conforme con la interpretación más drástica del proviso de Locke, la apropiación hecha por Y (la última persona que se apropió de tierra, antes que Z), resulta injustificada. Ahora bien, de ser esto cierto, también la apropiación de X (antecesor de Y) aparecería como injustificada, ya que su apropiación fue la que impidió la consiguiente apropiación de Y. Lo mismo, luego, podría decirse de la adquisición hecha por W (antecesor de X), y luego de la de V, y así hasta la primera persona (A) que se apropió de una cierta porción de tierra. Esto es, ninguna apropiación, en definitiva, podría haberse considerado como legítima. Así, y dadas las dificultades propias de esta interpretación más exigente de la estipulación lockeana, Nozick sugiere otra interpretación menos exigente.

Nozick propone entonces interpretar la idea de «tanto y tan bueno» como significando que la situación de los demás «no resulta empeorada», una idea que, para retomar el lenguaje liberal tradicional puede ser re-traducida del siguiente modo: «Cada persona puede tomar para sí cantidades ilimitadas de recursos naturales si, de ese modo, *no daña* a nadie».[28] De este modo, por ejemplo, no es relevante que la parcela de tierra de la que yo me apropie sea la última porción fértil o cultivable. Si, digamos, yo siembro maíz y planto árboles frutales, y luego usted termina adquiriendo bienes más baratos de los que acostumbraba a comprar, entonces, usted también se beneficia con mi adquisición. Sin ella, el precio de los alimentos no hubiera podido bajar. Lo mismo ocurriría, por ejemplo, si yo cerco mi propiedad y establezco allí un centro comercial que embellece la zona y le facilita a usted el acceso a los bienes que necesita. Usted tampoco resultaría perjudicado, por caso, si yo

28. Cohen (1995), pág. 114, la cursiva es mía.

levantase una fábrica y le diese empleo, permitiendo ganar más de lo que usted era capaz de obtener, antes de la existencia de mi fábrica.

La crítica a la injusticia en la apropiación

Parece claro que todas las especulaciones propias de los ejemplos presentados por Nozick reclaman algún tipo de precisión adicional. Necesitamos saber con claridad, antes que nada, qué es lo que se entiende por «empeorar» la situación de los demás. Necesitamos revisar también la justificabilidad de los presupuestos de los que parte Nozick, para defender su teoría sobre la apropiación. En este análisis, voy a tomar como referente a uno de los críticos más agudos que ha encontrado el libertarismo, G. A. Cohen. Especialmente, voy a considerar sus críticas a Nozick en materia de apropiación, aunque, más adelante, voy a hacer algunas referencias críticas respecto al principio de rectificación defendido por el autor libertario.

Según muestra Cohen, la posición de Nozick acerca de la justicia en la adquisición resulta implausible por una amplia diversidad de razones. Para tornarlas visibles, Cohen nos presenta el siguiente ejemplo. Dos personas, A y B, trabajan una parcela de tierra a disposición de ambos, y obtienen una cierta cantidad de beneficios. Digamos que A obtiene x, mientras que B obtiene z. Ahora, consideremos que A se apropia de toda la tierra, pero le ofrece a B —si es que éste trabaja para él— un salario de $z + 1$. Gracias a que es un buen organizador, A también resulta beneficiado con la nueva disposición de la tierra. De hecho, pasa a obtener aún más beneficios que B. Luego, ¿qué es lo que puede decirse de esta nueva situación? ¿Satisface o no la estipulación de Nozick? De acuerdo con Cohen sí, si es que nos guíamos por lo que ahora recibe B, en comparación con lo que recibía en un principio. Y ésta, según Cohen, parece ser una posición común en los autores libertarios. Sin embargo, situaciones como la referida muestran también muchas de las debilidades de un argumento como el de Nozick.[29]

1. En primer lugar, en el citado ejemplo se torna evidente una destacable desatención frente al hecho de que B pase a estar bajo las órdenes de A. Pero ¿por qué deberíamos dejar de lado tal circunstancia, en la evaluación del actual estatus de B? ¿Por qué no concluir, razonablemente, que la situación de B ha empeorado de un modo sustancial respecto de una situación previa en la cual él mismo era el que definía su propio plan de vida? Para el libertarismo, corriente que proclama estar espe-

29. Los ejemplos que incluyo a continuación aparecen básicamente en Cohen (1995).

cialmente preocupada por el tema de la libertad, este desnivel en cuanto a las relaciones de poder entre distintos individuos no debiera pasar desapercibido, tal como suele ocurrir.

2. Una segunda consideración sería la siguiente: ¿es tan claro que en un ejemplo como el referido (en el cual A se apropia de la tierra que trabajaba con B, pero permitiéndole a éste incrementar sus previas ganancias) la situación material de B mejora? La pregunta es relevante porque en ejemplos como el referido se intenta representar gráficamente una situación relevante en la justificación del capitalismo. Obsérvese que si la respuesta es afirmativa (B mejoró su situación material), entonces buena parte de las apropiaciones producidas dentro del marco capitalista —apropiaciones que responden a parámetros similares— resultan justificadas: es cierto que los trabajadores quedaron desposeídos de los medios de producción, pero ello ha permitido una mejora sustancial respecto de la situación en que hubieran quedado de no haberse producido las apropiaciones mencionadas. Pero lo cierto es que, tal como intentaba sugerir, las cosas son bastante más engorrosas de lo que aparecen a primera vista. G. Cohen presenta ciertas situaciones contrafácticas que contribuyen a clarificar este punto:

a) Por una parte, una situación como la justificada por Nozick apoya una doctrina del tipo «el que primero llega, primero se sirve» en materia de propiedad, que intuitivamente no parece atractiva como criterio de justicia. En efecto, nótese que podía darse el caso de que B también fuera un buen organizador, y que si hubiera sido él el primero en apropiarse de la tierra, los resultados hubieran sido similares a los producidos en el ejemplo anterior (aunque en este caso, B recibiría mayores ganancias que A). Por ello, el esquema de apropiación previamente justificado parece castigar a B simplemente por haber decidido la apropiación después que A.

b) Más aún, pudo haber sucedido que se le ocurriera a B, antes que a A, la idea de apropiarse de la tierra, pero que B hubiera desechado tal idea, dada su preferencia por seguir trabajando la tierra conjuntamente con A. En este caso, nuevamente, B sería castigado debido a sus preferencias, por el hecho de haber sido más respetuoso en su relación con A.

c) Y de modo todavía más fuerte, piénsese en el caso en que B es mejor organizador que A, pero A se adelanta a B y se apropia de la tierra en cuestión. Nuevamente, en este caso la apropiación queda justificada, aun cuando ambos pierden, ya que ambos hubieran estado mejor en el caso de que B se hubiera hecho propietario de la tierra.

d) Finalmente, considérese el caso en que B es mejor organizador que A, A se apropia de la tierra, y hace que B organice la producción. En

este caso, también justificado de acuerdo con el parámetro sugerido por Nozick, las ganancias que se obtienen ni siquiera son producidas por las habilidades organizativas de quien se apropia de la tierra (A). B, entonces, resulta especialmente castigado, sin falta que le sea reprochable a sí mismo.

En definitiva, el esquema de apropiación defendido por Nozick considera justas una diversidad de situaciones que intuitivamente no lo parecen, y que además, llegan a afectar seriamente la propia coherencia del argumento presentado (en cuanto a la mejora de la situación material de todos).

3. Por último, corresponde considerar un presupuesto que resulta básico para Nozick, pero que no debiera considerarse obvio en absoluto. Me refiero al hecho de que se tome como punto de partida una situación en la cual la tierra no es propiedad de nadie, y que se encuentra abierta a la apropiación de cualquiera. Semejante presuposición hace posible todo el argumento posterior. Sin embargo, se trata de una presuposición que no se encuentra en sí misma justificada, por lo que, en definitiva, la estructura completa de la propuesta de Nozick queda suspendida en el aire. En verdad, tal como remarca Cohen, no hay razones para no considerar como punto de partida justamente el contrario al propuesto por Nozick. Esto es, considerar que en realidad la tierra pertenece a todos colectivamente y que, por lo tanto, no se encuentra disponible para la apropiación individual de nadie sino, en todo caso, a través del consentimiento colectivo. En el ejemplo citado inicialmente, por tanto, A debiera hacer consultado a B para apropiarse de la tierra en cuestión, en lugar de actuar de modo inconsulto. B, en tal situación, podría haber vetado la propuesta de A, por considerar más beneficiosa, en el largo plazo, la permanencia de la propiedad colectiva. O, en todo caso, podría haber aceptado la iniciativa de A, pero sujeta a ciertos condicionamientos. En este sentido, B aparecería dotado del poder de negociación suficiente como para rechazar muchas de las propuestas intuitivamente injustas que, según vimos, A podría pretender en el caso de no reconocerse la propiedad colectiva de la tierra.

¿Podría Nozick hacer frente a sus críticos? Implicaciones de su «principio de rectificación»

Antes de concluir este apartado, es importante hacer referencia a un intento realizado por Nozick con el objeto de «blindar» su teoría frente a objeciones como las que hemos ido presentando a lo largo de nuestro análisis. En este respecto, quisiera hacer referencia a un significativo

«intento de salvataje» previsto por Nozick a través del recurso al (lo que denominó) «principio de la rectificación».

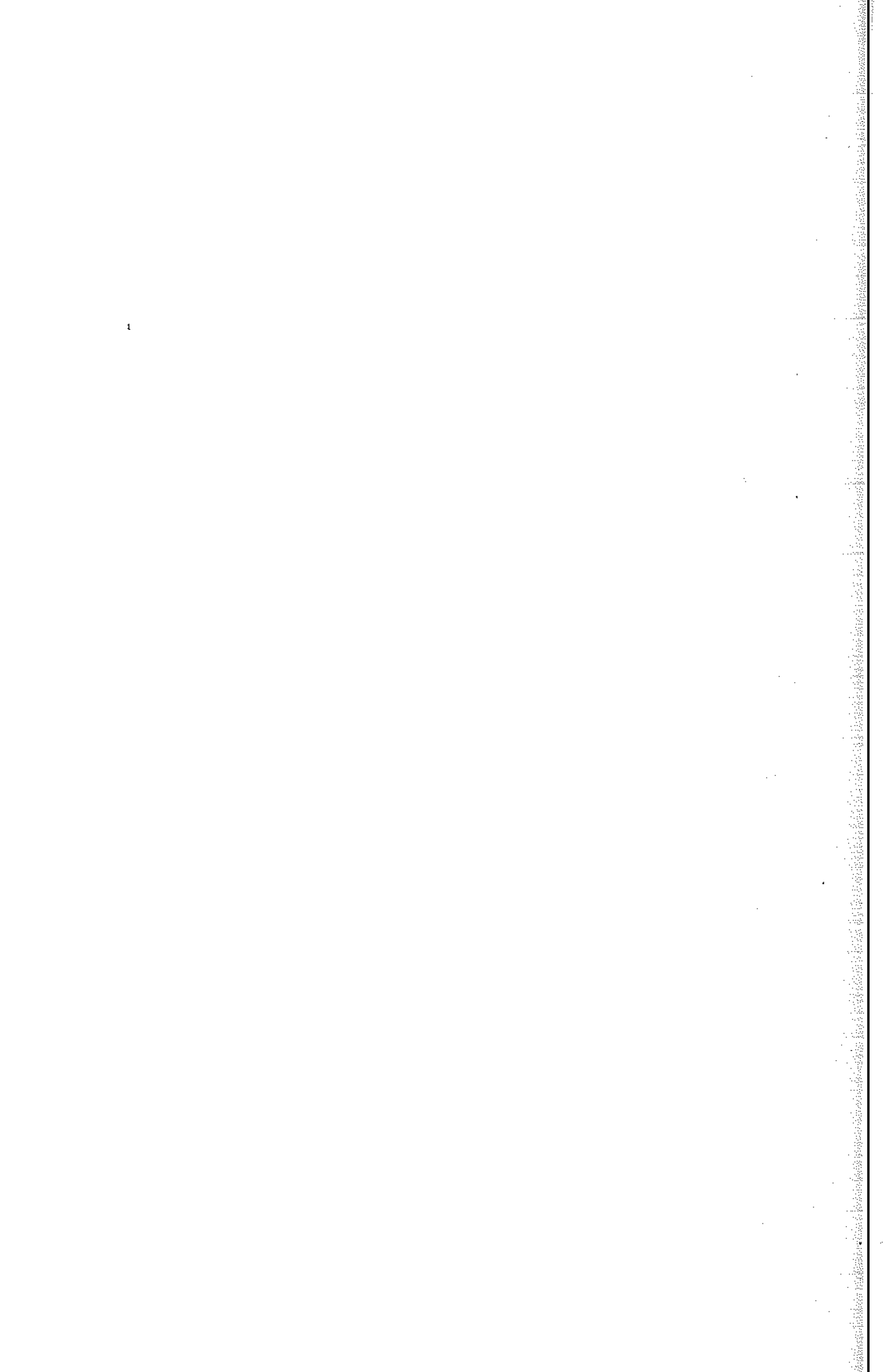
Tal como se presenta, pareciera que el principio de la rectificación viene a dar consistencia final a la teoría. La idea es la siguiente: Nozick reconoce la posibilidad de que algunas transferencias o apropiaciones se hayan realizado de modo inadecuado, y admite que tales situaciones requieren de reparación, si es que se trata de presentar una teoría de la justicia coherente. El principio de la rectificación es el que exige reparaciones en cuanto a posibles injusticias cometidas a través de previas adquisiciones y transferencias. La idea es que este principio permita justificar el desarrollo del resto de la teoría. Por ejemplo, si alguien se apropió de un cierto objeto violando los derechos de un tercero, el principio de justicia en la rectificación exige volver atrás y reparar el daño cometido, para impedir que la sociedad se erija a partir de una serie de actos de apropiación injustificados.

El principio de rectificación, entonces, aparece destinado a «borrar» aquellos rastros de posibles injusticias, para luego «seguir adelante» con el sistema de apropiaciones y transferencias libertarias. Sin embargo, cabe remarcar, esta aclaración presentada por Nozick —aparentemente una aclaración meramente formal—, una vez expuesta, amenaza inmediatamente con agigantarse, hasta llegar a «tragarse» a la totalidad de la doctrina libertaria sobre la propiedad. En efecto, piénsese, en primer lugar, que de acuerdo con la teoría libertaria, las transferencias promovidas por el Estado de bienestar resultan injustificadas, por lo que, en principio, debiera buscarse alguna forma de reparar estas acciones ilegítimas, así como sus efectos. Pero esto, claramente, implica un proceso rectificatorio monstruoso: la completa organización social requeriría ser puesta cabeza abajo. De modo mucho más radical, debiera pensarse en las violentas apropiaciones que dieron fundamento, habitualmente, a los regímenes capitalistas. Aborígenes aniquilados, tierras expropiadas por la fuerza, etc., nos hablan de situaciones comunes en el pasado, en las cuales se empeoró la situación de una infinidad de gente, sin la mínima atención a sus derechos o compensación. El principio de rectificación, en dichos casos, también debiera ponerse en actividad, con el fin de poder afirmar el capitalismo sobre bases más legítimas. Nuevamente, sin embargo, nos encontramos con que el principio de rectificación, aparentemente marginal dentro de la teoría, pasa a tomar un papel protagonista, para ordenar modificaciones sustantivas, como exigencia previa al establecimiento de una sociedad libertaria genuina.

¿Cómo debe reaccionar un libertario, frente a escenarios como los sugeridos? Una contrapropuesta posible sería la siguiente: «Olvidemos las múltiples injusticias ocurridas hasta aquí, dado que la revisión del

pasado nos llevaría a procesos de cálculo y evaluación enormemente dificultosos, y tomemos la situación actual como punto de partida. Desde ahora, sí, en cambio, y frente a nuevas posibles injusticias, pondremos en práctica el principio de rectificación». Pero, lo cierto es que una solución como la citada parece escandalosamente injusta. De hecho, el mismo Nozick rechaza una alternativa semejante, pretendiendo ser consecuente con los principios previamente expuestos. Y, lo que es más curioso, a fuerza de ser coherente con ellos termina reconociendo aun la posibilidad de justificar el Estado de bienestar. Efectivamente, Nozick llega a afirmar, como de paso, que el principio de rectificación puede llegar a requerir de sustanciales compensaciones en favor de quienes resultaron ilegítimamente perjudicados por las apropiaciones y transferencias pasadas. Aunque la introducción del socialismo puede resultar un castigo demasiado grande para nuestros pecados —reconoce—, las injusticias pasadas pueden ser tan grandes como para llegar a justificar un Estado fuertemente intervencionista. Admite entonces que tal vez, temporalmente, resulte necesario y exigible organizar la sociedad de tal modo que se maximice la situación de los grupos que terminaron ocupando las posiciones más desventajosas. Esto es, el mismo Nozick admite la posible justificabilidad de esquemas de justicia redistributiva como aquéllos contra los cuales, en definitiva, parecía estar dirigida su teoría.[30]

30. En particular, a través de comentarios como el referido, parece llegar a admitir un principio como el principio de diferencia de Rawls, contra quien, en buena medida, dirigió su trabajo *Anarquía...*



1

Capítulo 3

LA «TEORÍA DE LA JUSTICIA» COMO UNA TEORÍA INSUFICIENTEMENTE IGUALITARIA

En esta sección, revisaremos una diversidad de miradas críticas sobre la «teoría de la justicia». Todas estas críticas, según veremos, se orientarán a mostrar la teoría de Rawls como una teoría incapaz de satisfacer plenamente su inicial promesa igualitaria. Para poder reconocer el alcance de estas objeciones, considérese esta brevísima y muy rudimentaria reseña del igualitarismo de Rawls: a) conforme a Rawls, las instituciones de una sociedad pueden ser consideradas instituciones justas cuando permiten que la vida de las personas dependa de lo que cada uno autónomamente elige, y no de los «azares de la naturaleza» —esto es, de las «circunstancias» que a cada uno le han tocado vivir, por fortuna o desgracia; b) para el logro del objetivo señalado en el punto anterior, las instituciones deben dirigirse a igualar a los individuos en sus circunstancias, lo cual se traduce, fundamentalmente, en dotar a cada uno con un manojo igual de «bienes primarios»; c) la igualdad que se asegura en el punto anterior no implica una igualdad absoluta y estricta, una igualdad inmodificable, «rígida». Si ciertas desigualdades en el ingreso, en la riqueza, en la autoridad o en el grado de responsabilidad de cada uno, llevan a que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial —se pregunta Rawls—, ¿por qué no permitirlas?

Las objeciones que vamos a analizar, referidas al carácter insuficientemente igualitario de la teoría de Rawls, vienen a desafiar cada uno de los puntos mencionados en el párrafo anterior. Al respecto, examinaremos la obra de tres autores, principalmente. 1) Ante todo, revisaremos algunos trabajos de Ronald Dworkin, que nos ayudarán a cuestionar el primero de los puntos mencionados. Dworkin, según veremos, procura mostrar que la concepción de Rawls falla tanto por hacer responsables a los individuos de situaciones de las que no son responsables, como por no hacerlos responsables de decisiones que sí están bajo su control. 2) Luego, recurriremos a Amartya Sen para cuestionar el segundo de los puntos mencionados: para Sen, la métrica igualitaria escogida por Rawls, la igualdad de «bienes primarios», resulta altamente imperfecta al concentrarse en ciertos bienes «objetivos» y descuidar el modo diferente en que los mismos bienes pueden impactar sobre distintos indivi-

duos, que viven en contextos también muy distintos. 3) Una serie de trabajos recientes de Gerald Cohen nos ayudarán, finalmente, a cuestionar el tercero de los puntos mencionados, referido a las desigualdades justificadas dentro de la teoría de Rawls. Para Cohen, los «incentivos» a los que Rawls deja lugar (en su segundo principio de justicia) solamente vienen a recompensar a individuos ya favorecidos por la «lotería natural» –una operación que parecía inapelablemente excluida por la misma teoría de Rawls.

Por último, vamos a examinar un desafío más amplio sobre el igualitarismo de la teoría de Rawls, como lo es el que presenta (alguna vertiente de) la teoría feminista. Tal crítica feminista aparece como una crítica más global, dirigida a los presupuestos, valores, y objetivos del pensamiento rawlsiano. La «teoría de la justicia», conforme con esta postura, es insuficientemente igualitaria por no decidirse a pensar a los individuos como formando parte de grupos (el grupo de las mujeres, por ejemplo); por no dejar espacio a la «historia» (una «historia de opresión», por ejemplo) en las reflexiones sobre la justicia; por concentrarse en la idea de «elecciones», sin pensar en las cualidades de dichas elecciones (asumiendo, por caso, que las mujeres optan por algo cuando en verdad carecen de opciones reales); y, en definitiva, por su carácter abstracto y demasiado teórico —por representar, así, una concepción absolutamente alejada de lo que les ocurre a las personas de carne y hueso, todos los días—. El feminismo, por lo dicho, presenta la teoría de Rawls como intrínsecamente incapaz de pensar la igualdad de un modo apropiado. A continuación, veamos entonces, una a una, las diferentes críticas mencionadas.

LAS MODIFICACIONES SUGERIDAS POR DWORKIN SOBRE LA TEORÍA DE RAWLS

Los vínculos entre las concepciones defendidas por Rawls y Dworkin, en torno a la justicia, son claramente más fuertes que sus diferencias. Dworkin se preocupa por perfeccionar una visión como la propuesta por Rawls, pero compartiendo con él muchos de sus presupuestos básicos.[1] Para Dworkin, una concepción liberal igualitaria adecuada necesita descansar sobre cuatro ideas básicas, muy próximas a las defendidas por Rawls. En primer lugar, el liberalismo igualitario debe distinguir entre la «personalidad» y las «circunstancias» que rodean a cada uno. El propósito de dicho liberalismo debe ser, en este respecto, el de igualar a las personas en sus circunstancias, permitiendo que los individuos se hagan

1. Dworkin (1991).

responsables de los resultados de sus gustos y ambiciones: si alguien, situado en una posición de relativa igualdad con los demás decide, por ejemplo, emprender una acción muy arriesgada, conociendo las posibilidades de que la misma termine mal, entonces, en caso de un final desafortunado en su empresa, sólo él debe hacerse cargo del resultado obtenido. Del mismo modo, el Estado igualitario no podrá verse obligado a cargar con los «gustos caros» de quienes hayan cultivado este tipo de preferencias. En este punto, y a pesar de algunas variaciones que enseguida veremos, las coincidencias entre Rawls y Dworkin resultan obvias.

En segundo lugar, Dworkin considera que una buena concepción igualitaria debe rechazar, como métrica de la igualdad, el bienestar o la satisfacción que pueda alcanzar cada uno. Frente a este tipo de métricas subjetivistas, Dworkin considera que debe defenderse un parámetro más objetivo en la evaluación de la justicia. Así, propone la noción de «recursos», para decir que la situación de las personas deberá evaluarse teniendo en cuenta los recursos que poseen (y las razones por las cuales los poseen o carecen de ellos), y no el grado de satisfacción que puedan obtener de los mismos. Nuevamente, en este punto, existe un fuerte acuerdo entre las posturas de Dworkin y Rawls, aunque este último piense en términos de «bienes primarios» (como parámetro objetivo) y Dworkin lo haga en términos de «recursos».

«La tercera idea fundamental de la igualdad liberal —agrega Dworkin— es un complemento de la segunda. [El liberalismo igualitario] insiste no sólo en que la justicia es una cuestión de recursos sino que es una cuestión de recursos *iguales.*»[2] Aquí también existe una básica coincidencia con la propuesta de Rawls.

Finalmente, la cuarta idea propia del liberalismo igualitario es, conforme a Dworkin, la referida a la tolerancia. Para Dworkin, un Estado igualitario debe ser neutral en materia ética, no debiendo prohibir o recompensar ninguna actividad privada sobre la base de que alguna concepción ética resulta superior o inferior a las demás. Este punto, según vimos, resulta también fundamental para Rawls, en su defensa de la neutralidad estatal (neutralidad implícita en su primer principio de justicia). Para la concepción de la justicia propuesta por Rawls, lo «correcto» tiene prioridad sobre lo «bueno» —lo cual significa que el Estado debe mantenerse neutral respecto de los distintos ideales de excelencia humana que sostengan los distintos ciudadanos (y más allá del número de ciudadanos que apoye tal o cual ideal).

Por lo dicho, entonces, parece claro que —a pesar de las sutiles diferencias que los separan— Rawls y Dworkin comparten un extenso núcleo

2. Ibíd., pág. 4.

de convicciones igualitarias. Pero ¿cuáles son, entonces, las diferencias que existen entre tales autores? La primera y fundamental distinción entre ambas visiones tiene que ver con los alcances de la teoría de la justicia propuesta por Rawls. Para Dworkin, dicha teoría de la justicia resulta demasiado insensible a las dotaciones propias de cada persona, y no suficientemente sensible a las ambiciones de cada uno. Su propuesta, en tal sentido, procura superar ambos inconvenientes.[3]

El hecho de que la teoría de Rawls resulte demasiado insensible a las dotaciones de cada uno puede ser explicada del siguiente modo: los dos principios de justicia de Rawls dejan lugar a que algunos sujetos resulten desaventajados por circunstancias que no controlan, dado que su teoría de la justicia «define la posición de los que están peor en términos de la posesión de bienes primarios de tipo social —p. ej., derechos, oportunidades, riqueza, etc.—» y no en términos de bienes primarios de tipo natural —p. ej., talentos, capacidades mentales o físicas, etc.—. Esta opción lleva a algunos resultados contraintuitivos. Por ejemplo, una persona con ingresos algo mayores que otra, pero con graves afecciones físicas, se encontraría —conforme a la teoría de Rawls— mejor que esta última, aun cuando sus mayores ingresos no le resulten suficientes para pagar las medicinas que requiere debido a sus desventajas naturales.[4]

Es cierto que, en el esquema de Rawls, la aplicación del principio de diferencia evita que los discapacitados reciban menos bienes sociales debido a la mera circunstancia de sus incapacidades: las desigualdades sociales son compensadas, y las desigualdades naturales no influyen en la distribución. Sin embargo, aun así, todavía siguen sin evitarse los efectos de la mera disfortuna, sobre la vida de las personas. El discapacitado del ejemplo anterior puede recibir los mismos bienes sociales que una persona capacitada, pero tiene que gastar buena parte de sus recursos para tratar de remediar una desventaja de la cual no es responsable. En este sentido, las circunstancias que afectan a dicho individuo siguen imponiéndole cargas de las que otros se encuentran exentos.

La idea de que la teoría de Rawls no es suficientemente sensible a la ambición puede ser resumida del siguiente modo. De acuerdo con la «teoría de la justicia», las desigualdades sociales pueden resultar aceptables sólo si operan en beneficio de los que están peor. Sin embargo, adviértase lo que ocurre en el siguiente caso: imaginemos que tenemos frente a nosotros a dos personas, dotadas ambas de iguales talentos y recursos materiales. Supongamos que una de tales personas trabaja muy duramente, y así logra incrementar su dotación inicial, mientras que la otra prefiere trabajar mucho

3. Sigo en este punto a Kymlicka (1990).
4. Ibíd., pág. 71.

menos que la primera, y usar todos sus ahorros en actividades de consumo. Como resultado de la teoría de la justicia rawlsiana, si la segunda persona no termina siendo beneficiada por las desigualdades creadas a partir del mayor trabajo de la primera, luego, el gobierno debe imponerle un impuesto y transferirle, a la segunda, parte de las ganancias que aquélla creó. Pero esta solución, para autores como Dworkin, resulta demasiado insensible a la ambición, dado que permite que la segunda persona desarrolle su plan de vida más consumista, y se beneficie de las ventajas creadas por el trabajo extra de la primera, pero no permite que la primera disfrute del ingreso extra generado por el plan de vida (una vida de mayor trabajo) que por sí misma decidió seguir.[5]

La concepción de la igualdad defendida por Dworkin se orienta a resolver los dos tipos de dificultades hasta aquí mencionadas, propias de la concepción de Rawls (la de ser una concepción demasiado insensible a las dotaciones, y la de no ser suficientemente sensible a las ambiciones). Con dicho objeto, Dworkin presenta una contrapropuesta: un modelo ideal —un ideal regulativo— diferente del que aparece en la presentación de Rawls, y perfeccionado con relación a aquél.

El modelo ideal propuesto por Dworkin consiste básicamente en dos partes. En la primera parte, nos encontramos con una subasta hipotética, en la cual cada participante comienza con un idéntico poder adquisitivo. A través de la subasta, la sociedad pone a disposición del público todos sus recursos. Ahora bien, existen dos tipos fundamentales de recursos: los recursos personales (que incluyen, por ejemplo, las habilidades físicas y mentales, la salud, etc.); y los recursos impersonales (tierra, maquinarias, etc.). En la subasta, como es obvio, sólo se ponen a remate los recursos impersonales ya que, parece claro, los recursos personales no pueden ponerse a disposición del público.

La subasta comienza, entonces, con personas que tienen iguales posibilidades de adquirir los recursos impersonales que prefieren. Y concluye cuando cada participante queda satisfecho con el manojo de recursos que adquirió, y no prefiere el conjunto de los recursos adquiridos por algún otro participante. Cuando se llega a este estadio, se entiende que queda satisfecho aquello que Dworkin denomina el «test de la envidia».

Una vez terminada la subasta —satisfecho el «test de la envidia»— se asigna a las distintas personas una porción adicional (e igual) de medios para la adquisición de bienes, con el fin de que sean utilizados para dos objetivos principales. Uno, el de poder perseguir el plan de vida que cada uno de ellos ha elegido. El otro, previo y más importante, el de *contratar seguros* para hacer frente a eventuales desventajas futuras surgidas, fundamental-

5. Ibíd., págs. 74-75.

mente, a partir de las diferentes capacidades con las que las personas nacen dotadas.[6] De este modo, los individuos pueden enfrentar aquellos problemas que no pudieron ser resueltos a partir de la mencionada subasta. En efecto, en la subasta, y conforme vimos, no existía la posibilidad de incluir los recursos personales como objetos a disposición de los ofertantes.

A través de este ejemplo, aquí muy resumido, Dworkin procura mostrar cuáles son las características que tienen que distinguir una concepción igualitaria plausible: las personas deben tener la posibilidad de comenzar sus vidas con iguales recursos materiales, y deben tener una igual posibilidad de asegurarse contra eventuales desventajas. Aquí también, como en el caso de Rawls, el objetivo es el de reducir el peso de factores arbitrarios desde un punto de vista moral. Sin embargo, según dijéramos, la propuesta de Dworkin procura cubrir aspectos que aparentemente eran tratados de modo inadecuado en la propuesta de Rawls. Según Dworkin, el esquema de «subasta + seguros» permite corregir del modo correcto los efectos de la mala fortuna sobre la vida de cada uno, solucionando las deficiencias que eran compatibles con la propuesta de Rawls. Su propuesta a) eliminaría por completo el efecto de la «mera suerte» (*brute luck*), esto es, las circunstancias que sean el resultado de riesgos respecto de los cuales los individuos no son en absoluto responsables; mientras que b) no resultarían eliminados (como no convendría que lo fueran) aquellos riesgos que son el producto de opciones tomadas por los individuos (*option luck*).[7] El esquema de seguros «provee un vínculo entre la mera suerte y la suerte por la que uno opta, dado que la decisión de comprar o rechazar el seguro contra [eventuales desgracias] representa una apuesta calculada».[8]

Por supuesto, Dworkin no piensa en la subasta y el esquema de seguros como directamente trasladables a la realidad. El esquema ofrecido por él tiende a constituir, simplemente, una guía para orientar una política igualitaria. En este sentido, por ejemplo, Kymlicka ve la propuesta de Dworkin como tratando de orientar el funcionamiento del sistema impositivo, que debería recolectar tasas a partir de los más capacitados naturalmente, para luego transferirlas a los más desaventajados.[9] Sin embargo, al mismo tiempo señala la enorme dificultad que existe para realizar alguna

6. Véase, por ejemplo, Dworkin (1990b), parte VI. Dworkin prefiere la idea de seguros a la de una igual división, para evitar problemas tan graves como el de la «esclavización de los talentosos». En efecto, el principio de la igual división podría obligar a una persona con talentos socialmente valiosos, a trabajar en beneficio del resto, para pagar su «deuda» con la sociedad, y a pesar de que dicha persona prefiera, por ejemplo, tener otro modo de vida que no implique el ejercicio de sus talentos.

7. Dworkin (1981b).

8. Ibíd., pág. 293. Para un cuidadoso desarrollo de la teoría de Dworkin véase, por ejemplo, Rakowski (1993).

9. Kymlicka (1990), págs. 82 y 83.

traducción más o menos fiel de aquella propuesta igualitaria a la realidad. El problema fundamental, en este caso, está dado por la imposibilidad de determinar adecuadamente qué cuentan como ventajas y desventajas naturales (por ejemplo, ¿los talentos de X se deben a sus dotes excepcionales, o a que optó por desarrollar las pocas capacidades que tenía?).

De todos modos, y en defensa de Dworkin, cabe reconocer que no es razonable esperar de una concepción igualitaria mucho más que el que sirva de guía para orientar posibles reformas, o que clarifique los criterios a utilizar en las mismas. Y, en este sentido, la visión dworkiniana permite llegar a precisiones mayores que otras visiones alternativas. En particular, a través de recursos como el del «test de la envidia», que tiende a balancear adecuadamente el peso que corresponde otorgarles a las circunstancias y las elecciones. Sin eliminar por completo la influencia de las desventajas naturales (algo que ninguna propuesta igualitaria está capacitada para hacer), la propuesta de Dworkin ofrece una plausible solución intermedia entre ignorar las dotaciones naturales desiguales y tratar, vanamente, de igualar a las personas en sus circunstancias. En este sentido, resultaría una concepción adecuadamente insensible a las dotaciones de cada uno. Y, por otro lado, dicha propuesta sería suficientemente «sensible a la ambición». En efecto, cuando la subasta y el consiguiente «test de la envidia» terminan, se puede suponer que cada persona tiene el conjunto de bienes que prefiere. Luego, futuras diferencias que puedan surgir entre distintas personas (en sus respectivos ingresos, por ejemplo) van a resultar el mero resultado de sus diferentes preferencias, de sus diferentes concepciones del bien. Si una persona prefiere el trabajo al ocio, y la otra el ocio al trabajo, luego, seguramente resultarán compensadas de un modo desigual, pero dichas desigualdades no van a generar transferencias adicionales. Así, el esquema de Dworkin parece evitar los resultados contraintuitivos que aparecían derivados de la aplicación de los principios de justicia rawlsianos.[10]

10. El «corte» propuesto por Dworkin entre «elecciones» de las que uno debe ser considerado responsable, y «circunstancias» de las que no, ha sido objeto, contemporáneamente, de importantes cuestionamientos. Véase, especialmente, Arneson (1989) y Cohen (1989). De acuerdo con Dworkin, una persona debe ser considerada responsable de sus preferencias en tanto se identifique con ellas —se encuentre satisfecho con ellas—. Arneson y Cohen coinciden en afirmar que el «corte» adecuado es entre «mala fortuna» y «acciones que uno pudo haber elegido no hacer». Ellos difieren, en todo caso, en el desarrollo que le dan a sus propuestas (Cohen defiende lo que denomina una «igualdad en el acceso a ventajas»; mientras que Arneson defiende lo que denomina «igualdad en las oportunidades de bienestar»). A diferencia del enfoque de Dworkin, aquí se da cabida a consideraciones de bienestar (no resulta una razón para compensar a alguien, en el esquema de Dworkin, el hecho de que la misma sufra, por ejemplo, de dolores gravísimos que la afecten permanentemente); además de tomarse en cuenta (como base para una compensación) el hecho de que alguien tenga «gustos caros genuinamente involuntarios» (piénsese en alguien que ama la fotografía —un hobby muy caro—, pudiendo optar, por ejemplo, por la pesca, que resulta una afición mucho más barata). Un excelente estudio al respecto, en Roemer (1996).

Las críticas de Sen contra Rawls y Dworkin

De acuerdo con el enfoque de Amartya Sen, una propuesta igualitaria aceptable no debería concentrarse en la igualdad de bienes primarios, como ocurre en el caso de Rawls, ni en la igualdad de recursos, como ocurre en el caso de Dworkin. Dicho análisis tampoco debería focalizarse en la utilidad obtenida por alguien con esos recursos o bienes primarios, por ejemplo, como ocurre en la solución bienestarista. Conforme a Sen, lo que debería tomarse en cuenta, en cambio, es algo «posterior» a la tenencia de tales recursos, pero «anterior» a la obtención de utilidad, como puede serlo, por ejemplo, el nivel nutricional de cada uno.[11] En efecto, la igualdad buscada debería darse, más bien, en la capacidad de cada sujeto para (en el lenguaje de Sen) convertir o transformar esos recursos en libertades.[12] En su opinión, dicho problema de «conversión» puede resultar, por ejemplo, de un metabolismo diferente, o del vivir en contextos climáticos diferentes, o del tener una diferente vulnerabilidad frente a ciertas enfermedades parasitarias, o del contar con un cuerpo más robusto, etc.: en razón de cuestiones tan básicas como las citadas, idénticos bienes pueden significar cosas muy distintas para personas diferentes.[13] Este punto, curiosamente, parece que es pasado por alto tanto por autores «bienestaristas», como por autores igualitarios como Rawls o Dworkin. Así, en su crítica particular frente a teorías como la defendida por Rawls, Sen afirma que «[d]ado que la conversión de [los] bienes primarios y recursos en libertad de elección... puede variar de persona a persona, la igualdad en la posesión de bienes primarios o de recursos puede ir de la mano de serias desigualdades en las libertades reales disfrutadas por diferentes personas».[14]

Por otra parte, Sen considera que enfoques como los de Rawls o Dworkin se encuentran afectados por un «fetichismo» sobre la idea de bienes a la que recurren. Este «fetichismo» los lleva a preocuparse exclusivamente por ciertos bienes, con exclusión de lo que tales bienes implican sobre los

11. Sen (1985), pág. 11. Estableciendo diferencias con otros enfoques, Sen es aún más detallado. En su opinión, el enfoque que propone difiere respecto de «otros enfoques que utilizan otros focos informacionales, como por ejemplo, la utilidad personal (que se concentran en los placeres, la alegría, o el deseo de realización), opulencia absoluta o relativa (que se concentran en los manojos de bienes, ingreso real, o riqueza real), determinaciones de libertades negativas (que se concentran en la satisfacción procedimental de los derechos libertarios y las reglas de la no interferencia), o las comparaciones de los medios para obtener libertad (que se concentran en la posesión de "bienes primarios", como en la teoría de justicia de Rawls), y comparaciones en la posesión de recursos como base para una igualdad justa (como en el criterio dworkineano de la "igualdad de recursos")». Véase Sen (1993).

12. Véase Sen (1992), pág. 33.

13. Ibíd., pág. 33.

14. Ibíd., pág. 81.

distintos individuos (o, para decirlo de otro modo, ello implica concentrarse sólo en los «medios» para conseguir libertades, y descuidar nuestras diferencias en el posible aprovechamiento de tales medios).[15] Curiosamente, este «fetichismo», que parece propio de posiciones igualitarias como las mencionadas, no constituye un mal que afecte a aquellas posturas preocupadas por los «estados finales» de las personas (como el utilitarismo, tan criticado por Rawls y Dworkin), dado que ellas sí se preocupan de qué es lo que los bienes en cuestión provocan sobre distintos individuos. El problema con estas posturas, sin embargo y conforme a Sen, es que toman como métrica la utilidad final obtenida por una determinada persona, lo cual implica concentrarse, indebidamente, en la «reacción mental» de tal individuo.[16] Tomar en cuenta fundamentalmente la «reacción mental» de alguien frente a una determinada acción o estado de cosas representa un error —como diría Cohen— dado que «las personas pueden ajustar sus expectativas a su condición. [De allí que el] hecho de que una persona haya aprendido a convivir con la adversidad, y a sonreír con valentía frente a ella, no debería invalidar su pretensión de ser compensada».[17]

Para entender adecuadamente la alternativa propuesta por Sen, es importante «diseccionar» la idea de «capacidades» que él defiende. Cuando Sen sugiere que una teoría igualitaria debe concentrar su atención en las capacidades básicas de las personas, quiere decir que dicha teoría debe prestar una privilegiada atención a los distintos «desempeños» (*functionings*) de los individuos. La capacidad de una persona, conforme a su opinión, viene a conjugar los distintos desempeños que alguien puede alcanzar: tener una cierta capacidad es ser capaz de alcanzar una serie de «desempeños». En este sentido, la idea de «desempeños» representa el concepto más primitivo dentro de su propuesta, al vincularse a «las distintas cosas que la persona logra hacer o llega a ser en el desarrollo de su vida».[18]

Los «desempeños» posibles en los que piensa Sen son de lo más variados, y van desde algunos muy complejos, como el logro del autorrespeto o de un alto nivel de integración dentro de la sociedad, hasta «desempeños» muy básicos, como el de lograr un nivel nutricional o de salud adecuados. De acuerdo con Sen, distintos individuos, en distin-

15. Sen sugiere que enfoques como los de Rawls o Dworkin, concentrados en los medios para adquirir libertades, pueden haberse basado, originariamente, en una suposición errónea: la de que la única alternativa a este tipo de enfoques era la de defender una «particular visión abarcativa sobre resultados y logros». Ibíd., pág. 86.

16. Sen (1980), pág. 211.

17. Cohen (1993b), págs. 16-17.

18. Sen (1993), pág. 31.

tas sociedades, alcanzan distintos niveles de desarrollo de estas capacidades, y valoran también, de modo diferente, cada uno de aquellos «desempeños» posibles. Una buena política igualitaria, conforme a Sen, debiera ser sensible a estas variaciones. Así, por ejemplo, en una sociedad extremadamente pobre podría resultar razonable concentrarse en la igualación de las personas en un «pequeño número de desempeños centralmente importantes y en sus capacidades básicas correspondientes» (como, por ejemplo, la habilidad de estar bien nutrido, o la capacidad de escapar de una muerte prematura).[19] Mientras tanto, en sociedades más desarrolladas, resultaría razonable pasar a examinar una lista más extensa de «desempeños» y capacidades, a la hora de diseñar una política igualitaria.

En una parcial revisión de la postura de Sen, Rawls interpretó la propuesta de este autor como basada en una «particular doctrina abarcativa» que, como tal, tendía a jerarquizar los distintos logros y estilos de vida de las personas.[20] Pero, como afirma Sen, el enfoque que él defiende procura reflejar «la libertad de una persona para elegir entre formas de vida alternativas... y su evaluación no presupone la unanimidad respecto de ningún conjunto específico de objetivos».[21] Su punto de mira se encuentra vinculado con ciertas «libertades» y no con «logros» específicos.[22]

Las observaciones de Sen resultan de importancia en la búsqueda de un mayor refinamiento en las teorías igualitarias. Hoy por hoy, parece haber un cierto consenso en la idea de que, así como las propuestas «bienestaristas» abogaban por una métrica igualitaria demasiado «subjetiva», la métrica propuesta por Rawls corre el riesgo de resultar demasiado «objetiva». De allí que cobre sentido esta búsqueda iniciada por Sen, orientada a encontrar un punto intermedio entre posiciones «objetivistas» y «subjetivistas». De todos modos, cabe agregar que la propuesta de Sen parece encontrarse aún —y a pesar del tiempo que ha pasado desde las primeras formulaciones de su propuesta— en un estadio relativamente poco desarrollado. Ello puede deberse, entre otras razones, a que la métrica «intermedia» que él ofrece se encuentra sujeta, aún, a ambigüedades que él mismo reconoce, y que no parecen sencillas de resolver.[23] Tales ambigüedades se registran tanto en relación con la idea de capaci-

19. Ibíd.

20. Véase, por ejemplo, Rawls (1988).

21. Sen (1992), pág. 86.

22. Ibíd. Más aún, para Sen, justamente, la gran virtud de la teoría de la justicia de Rawls fue la de hacernos «cambiar de nuestra preocupación por las desigualdades sólo en resultados y logros a [una preocupación] por oportunidades y libertades.

23. Véase Sen (1993), pág. 31, y sobre todo pág. 46.

dades (por ejemplo, las capacidades, como referidas a lo que las personas obtienen de los bienes ¿se refieren a lo que las personas «extraen» de ellos, o a lo que, más pasivamente, «reciben» de ellos?); como en relación con la idea más básica de «desempeños» (¿los «desempeños» se refieren a actividades que las personas llevan a cabo —leer o escribir—, o a ciertos «estados» a los que ellas pueden llegar —estar bien alimentado; estar libre de tal o cual enfermedad?).[24] Esto nos habla, entonces, de la necesidad de continuar explorando términos como los citados («capacidades», «desempeños»), con el objeto de refinar el lenguaje y las propuestas del igualitarismo.

G. A. Cohen y la crítica radical al liberalismo de Rawls

Después de un largo período estudiando el marxismo, con exclusividad, el filósofo Gerald Cohen dedicó varios años a una minuciosa crítica del trabajo *Anarquía, Estado y Utopía*, de Robert Nozick[25] —una obra que, según muchos, representaba la defensa más refinada del liberalismo conservador—. En una serie de escritos recientemente revisados y recopilados por el mismo Cohen,[26] el filósofo canadiense desmanteló pieza a pieza el sencillo pero muy ingenioso mecanismo creado por Nozick, con el objeto de demostrar las serias debilidades de aquella sofisticada concepción conservadora. Desde entonces, Cohen ha focalizado sus trabajos sobre la teoría de la justicia de John Rawls.[27] Y, nuevamente, repite aquí la mirada crítica antes impuesta sobre Marx y sobre Nozick: Cohen mira a Rawls desde el punto de vista de un igualitario radical,[28] con la pretensión de desentrañar algunas de las contradicciones y debilidades propias de este trabajo.[29] En este apartado me ocuparé, fundamentalmente, de las

24. G. A. Cohen (1993), pág. 21.

25. Nozick (1974). Sus estudios sobte el marxismo quedaron resumidos, en parte, en Cohen (1978, 1988).

26. Cohen (1995).

27. Rawls (1971).

28. Tal vez, para el caso de Cohen, el apelativo «igualitario radical» sea más apropiado que el de «marxista» (que empleo en ocasiones para describir su posición ideológica), si nos atenemos a algunos de sus últimos trabajos. Véase, por ejemplo, Cohen (1993).

29. Los artículos que vienen reseñando este «avance» crítico de Cohen sobre Rawls son numerosos —aunque algunos de ellos no se encuentran aún publicados— y demuestran algo notable: a pesar de la extraordinaria cantidad de estudios que se han escrito sobre la obra de Rawls, Cohen ha sido capaz de presentar objeciones muy originales sobre la misma, hasta el punto de amenazar (también en este caso) con poner en riesgo las mismas bases del proyecto de Rawls. Un pionero trabajo de Cohen, en esta dirección, puede verse en Cohen (1989). Luego, deben verse, por ejemplo, Cohen (1992, 1995b, 1997, 1997b y 1999).

críticas presentadas por Cohen contra la idea rawlsiana según la cual un esquema institucional apropiado puede tolerar ciertas desigualdades en nombre de la justicia (una idea propia del segundo principio de justicia defendido por Rawls). Antes de concentrarme en estas observaciones particulares, y a fin de lograr una mayor comprensión de las mismas, me detendré a reseñar muy brevemente la evolución de las críticas de Cohen frente a Rawls.

Las primeras objeciones a la obra de Rawls

Aunque atraído indudablemente por la «teoría de la justicia», Cohen se mostró siempre «díscolo» y finalmente incómodo frente al igualitarismo liberal de Rawls. En uno de sus primeros y más agudos acercamientos a dicho igualitarismo, Cohen remarcó ciertos problemas que encontraba en el razonamiento del filósofo norteamericano.[30] Curiosamente, las dificultades más serias que comenzó a entrever, se vincularon, justamente, con la intuición rawlsiana que le resultaba más atrayente —la referida a la distinción entre «circunstancias» y «elecciones».

En este sentido, Cohen llama la atención sobre afirmaciones rawlsianas como la siguiente. Según hemos visto, según Rawls, cada individuo sólo es parcialmente responsable de sus esfuerzos dado que, en parte, esa capacidad de esforzarse es un mero producto de la suerte. Luego, y debido a la dificultad para distinguir claramente hasta qué punto uno es responsable de sus propios esfuerzos y hasta qué punto no lo es, la política que Rawls aconseja seguir es la de ignorar, en principio, el esfuerzo de cada uno como una base legítima para exigir recompensas al resto de la sociedad. Sin embargo, en el análisis que lleva adelante Rawls en relación con los deseos de cada uno y el modo en que tales deseos deben ser tratados, su propuesta parece seguir un camino completamente diferente del aconsejado para el caso anterior. En esta oportunidad, Rawls también sostiene que somos al menos parcialmente responsables de nuestros gustos pero concluye afirmando que cada uno debe hacerse cargo por completo de las consecuencias de sus elecciones. Así, por ejemplo (y en su crítica al utilitarismo), Rawls dice que nadie puede exigir que se le provea, digamos, de caviar y champán para satisfacer su dieta diaria, ya que ello implicaría asumir que esa persona no es responsable de sus elecciones. Este diferente tratamiento de las decisiones individuales en cada caso causan perplejidad en Cohen, quien concluye su análisis pre-

30. Cohen (1989).

guntándose «por qué la responsabilidad parcial por el esfuerzo no importa ninguna recompensa, mientras que la (mera) responsabilidad parcial por formar gustos caros implica una penalización completa».[31] De este modo, Cohen abre una pequeña «grieta» en la teoría de Rawls, a partir de la cual, según veremos, continúa «hurgando» en escritos posteriores.

Sobre el papel de los «incentivos» en la teoría de Rawls

Más recientemente, y en particular desde su «Tanner Lecture»,[32] Cohen ha profundizado de modo sustantivo en sus críticas a Rawls. Cohen ha mantenido el foco de su interés sobre la intuición rawlsiana arriba expuesta —aquélla según la cual, en una sociedad justa, nadie debe resultar beneficiado o perjudicado por hechos moralmente irrelevantes—. Ha mantenido también sus dudas acerca de la precisión demostrada por Rawls en la especificación de dicha sugerencia intuitiva. Sin embargo, ahora, Cohen aparece tratando de dar respuesta a una pregunta más específica: ¿por qué Rawls termina considerando legítimos ciertos incentivos (económicos) que vienen a recompensar a los sujetos más favorecidos por la «lotería natural»?[33]

Recuérdese lo siguiente: la teoría de Rawls (a través de su famoso «principio de diferencia») autoriza que aquellos naturalmente más aventajados obtengan ventajas adicionales (compensaciones económicas en forma de incentivos) en la medida en que dispongan su talento para la realización de tareas que favorezcan, especialmente, a los sectores más desaventajados de la sociedad. Según Cohen, dentro del esquema rawlsiano, estos incentivos son necesarios, simplemente, porque los más favorecidos no se encuentran comprometidos con la teoría de la justicia que toman como punto de partida. Más aún, en opinión de Cohen, el otorgamiento de tales ventajas económicas implica ceder directamente al chantaje de los más poderosos, algo que debería estar prohibido bajo la concepción examinada. Lo que resulta peor, ahora, se justifica tal tipo de desigualdades en nombre de la justicia.

Este problema, enunciado inicialmente por Cohen (1992), es retomado y profundizado, con el máximo detalle, en Cohen (1995b). Allí, para explicar su posición, y siguiendo a Brian Barry, el autor parte de una posible presentación, en dos etapas, de la concepción rawlsiana. En la primera eta-

31. Ibíd., pág. 915.
32. Cohen (1992).
33. Una línea de críticas similar puede verse en el excelente trabajo de Daniels (1975).

pa (1), se llega a una situación de igualdad después de haber compensado las desventajas provenientes de hechos moralmente arbitrarios: las instituciones no permiten que nadie sea beneficiado o castigado por cuestiones de las que cada uno no es responsable —cuestiones que, en definitiva, no dependen de los gustos y elecciones de cada persona—. En la segunda etapa (2), en cambio, se pasa de aquella situación de igualdad a otra de desigualdad, pero que es Pareto superior: ahora se acepta que los más aventajados naturalmente obtengan beneficios mayores (digamos, mayores ganancias económicas), pero éste parece ser un precio que merece ser pagado. En efecto, se les otorga más ventajas a los naturalmente más favorecidos, bajo la condición de que entrenen sus habilidades innatas y las usen de forma tal que contribuyan con la suerte de los más desaventajados.

Ahora bien, según Cohen, la segunda etapa resulta inconsistente con la primera, ya que implica recompensar a algunos por factores moralmente arbitrarios, factores que en la primera etapa se había decidido neutralizar. Si ahora (en 2) se recompensa más a los más talentosos —agrega—, ellos resultan doblemente beneficiados: no sólo beneficiados por la naturaleza (algo que siempre está fuera de nuestro control), sino también por las instituciones sociales que diseñamos.

De acuerdo con Rawls, dichas recompensas adicionales —dichos incentivos económicos— resultan aceptables en tanto *necesarios* para mejorar la suerte de los peor situados. Frente a dicha afirmación, la primera pregunta que se hace Cohen es la siguiente: ¿en qué sentido es *necesario* otorgarles mayores beneficios a los más aventajados? Dicha recompensa es *necesaria* si a este nuevo estadio (2), de —digamos— mayor productividad y salarios desiguales (los más talentosos ganan más que los menos talentosos) lo comparamos exclusivamente con aquel primer estadio mencionado (estadio 1), de máxima igualdad. Allí, los más talentosos no recibían recompensas adicionales, y el nivel de productividad social resultaba, por ello mismo, menor que en (2) (por lo que los más desaventajados quedaban privados de acceder a beneficios a los que ahora, después de que los incentivos comiencen a funcionar, sí tienen acceso). Sin embargo, el hecho de que, tras el otorgamiento de incentivos económicos se produzca más, nos abre la posibilidad teórica de considerar, al menos, una tercera alternativa (3): una opción en la que se alcanza un nivel de productividad tan alto como en la alternativa (2), pero sin la autorización de las desigualdades de ingresos allí habilitadas. Esto es, una opción en la cual los más talentosos no reciben beneficios adicionales, pero en la que, a partir de su compromiso con las normas igualitarias reinantes, siguen extrayendo el mayor provecho de sus talentos.

Si alguien nos dijera ahora que esta alternativa (3) *«no es posible»*, deberíamos aclararle que en realidad sí lo es, al menos en algún sentido del término «posible»: los más aventajados se encuentran efectivamente capacitados para sacar más provecho de sus talentos («pueden» hacerlo), y si no lo hacen (si no explotan más sus talentos) es porque quieren que les otorguemos algo a cambio. La «necesidad» que resultaba amparada por el principio de diferencia no era una «necesidad» en el sentido fuerte del término —una necesidad independiente de la intención de cada uno: ocurría, simplemente, que los talentosos no tenían la *voluntad* de producir más.

Ahora bien, Cohen reconoce que, en ciertos casos, y en principio, los más talentosos pueden negarse razonablemente a realizar determinadas tareas en favor de los demás, si es que no se les otorga compensación alguna a cambio. La negativa de los más aventajados podría justificarse, por ejemplo, en aquellos casos en los que ellos, genuinamente, quisieran realizar menores esfuerzos de los que se les pide, en razón del carácter enormemente costoso de las actividades que debieran desarrollar (Cohen llama a éste, el «buen caso»). Aquí, el teórico igualitario podría aceptar como válida la disculpa del más favorecido o, aún, podría reconocer como perfectamente justa una compensación adicional para aquél: se le pagará más al más aventajado, en este caso, para compensar la carga adicional que se le pide.

En cambio, habría por lo menos dos casos, muy habituales, en los que no quedaría justificada la negativa del sujeto naturalmente más aventajado, ni las recompensas adicionales. En primer lugar, y ésta es la situación, entre todas, menos aceptable (por eso Cohen llamará a éste el «mal caso»), puede ocurrir que el sujeto naturalmente mejor dotado *prefiera* llevar adelante la actividad que se le pide (por ejemplo, organizar una nueva industria), pero, por otra parte, sostenga de modo *estratégico* que no quiere llevar a cabo tal actividad, y forzar así a los demás a pagarle más por su actividad. En este caso (el «mal caso»), nuestro sujeto chantajea al resto de la sociedad, retira su voluntad de tal forma que nos veamos obligados a recompensarlo adicionalmente para que él pueda realizar aquello que en definitiva prefiere realizar. El otro caso considerado por Cohen (al que denomina caso «estándar» por considerarlo el más habitual de todos) es el de la persona aventajada, que preferiría producir menos si es que no se le ofreciera a cambio compensación alguna, aunque la tarea en cuestión (a diferencia de lo que ocurría en el «buen caso») no sólo no le supone costos significativos, sino que, más bien, resulta de su agrado. Si, tal como sugiere Rawls que se haga, se termina por ofrecer a este sujeto mayores recompensas, ello se deberá, por un lado, a su mayor capacidad de negociación frente al resto de la sociedad, y por otro lado, a

su egoísmo, a su negativa a poner sus mayores capacidades al servicio de los menos favorecidos. Ahora bien, indudablemente necesitamos de nuevos y mejores argumentos para justificar por qué dicha persona *debería* llevar adelante tales tareas más productivas. Más que esto, sin embargo, lo que le interesa decir a Cohen, por ahora, es que el igualitarismo —al menos— no puede ser llamado a considerar situaciones como la «estándar» (en la que el talentoso recibe una recompensa adicional aunque no realiza ninguna tarea especialmente gravosa), situaciones justas. En opinión de Cohen, Rawls debiera reconocer que, en casos como los citados (el «mal caso»; el «caso estándar»), la igualdad termina siendo dejada de lado *sólo* porque los talentosos no ajustan su conducta a las demandas de la concepción de justicia que en un principio declaraban suscribir.

Justicia en la estructura básica y justicia en las elecciones personales

Antes de finalizar este breve análisis sobre los recientes estudios de Cohen, me parece importante dejar en claro lo siguiente. En su citado escrito sobre el «argumento de Pareto», Cohen se preocupa por destacar un punto que adquiere todavía mayor fuerza en sus últimos trabajos: la idea de que, para que una sociedad pueda considerarse justa, no basta —como piensa Rawls— con que en ella se asegure la justicia de su «estructura básica» (esto es, la justicia de sus instituciones principales). De acuerdo con Cohen, una sociedad justa requiere de un cierto *ethos,* requiere que sean justas, también, las elecciones personales de los individuos que la componen.[34] Para decirlo de un modo más claro: las exigencias de una sociedad justa no se terminan con la presencia de un Estado que fija reglas justas, procurando mejorar en todo lo posible la situación de los individuos más desafortunados. De acuerdo con esta visión restringida sobre las exigencias de la justicia, los individuos se encontrarían básicamente «absueltos» de cualquier demanda adicional: ellos podrían comportarse como prefiriesen (en tanto mantuvieran su respeto sobre las reglas establecidas) dado que el resultado final del accionar colectivo beneficiaría de todos modos a los que están peor. De acuerdo con la visión defendida por Cohen, en cambio, las exigencias de la justicia *alcanzan* a los individuos particulares. Ellos no pueden dejar de lado, en su vida cotidiana, principios (como el principio igualitario según el cual las desigualdades sólo son aceptables en tanto vengan a favorecer a los miembros más desaventajados de la sociedad) que pretenden honrar en su vida pública. En sus palabras, «los principios de la justicia distributiva, esto

34. Éste es el punto central de Cohen (1997).

es, los principios acerca de la distribución justa de beneficios y cargas dentro de la sociedad, se aplican...a las elecciones...de las personas».[35] En definitiva, tal como reza el famoso eslogan, «lo personal es político».[36]

Provocativo e irónico como de costumbre, Cohen ha puesto a prueba el argumento anterior (acerca de las exigencias de la «teoría de la justicia» sobre las opciones personales) en relación con un problema muy peculiar. Cohen se plantea ahora si una persona puede ser igualitaria y rica a la vez.[37] Adviértase que, en su escrito anterior, Cohen se preguntaba acerca de los requerimientos de la justicia sobre los *individuos,* dentro de una sociedad que pretende ser considerada justa. Ahora su preocupación es más específica: Cohen piensa en sociedades «reales», distintivamente injustas, y en individuos concretos, sujetos que se reivindican como igualitarios y que disfrutan a la vez de una situación económica holgada. Y se pregunta: ¿cuáles son las demandas de la justicia sobre los que profesan el igualitarismo, en una sociedad injusta? ¿Es preciso que ellos apliquen, sobre sus propias vidas, las normas de igualdad que prescriben para el gobierno? Cohen entiende que sí y por ello, en este reciente trabajo, trata de defender dicha intuición frente a comunes argumentos en contra (que las donaciones que uno pueda hacer en favor de los más desaventajados constituirían una «mera gota en el océano»; que ellas podrían ser, además, contraproducentes; que la desigualdad social principal, que es la desigualdad de poder, permanecería de todos modos inalterada; que tales exigencias sobre los individuos impondrían tales cargas psicológicas que se terminarían convirtiendo en opresivas; que la autoexpropiación produce una sensación de indignidad; que lo que uno pueda entregar a los demás no hace diferencia en las divisiones sociales que la desigualdad genera; etc.). Nuevamente, en este caso, su planteamiento es crítico frente al enfoque general de Rawls. Lo que le interesa mostrar a Cohen, lo que se empeña en señalar, es que las exigencias de la justicia no se agotan con la justicia de la «estructura básica» de una sociedad.

La crítica feminista sobre la teoría de Rawls

Hasta aquí hemos examinado distintas críticas al liberalismo de Rawls presentadas por autores vinculados, de un modo u otro, con el liberalismo

35. Ibíd., pág. 3. Criticando la postura de Cohen, A. Williams (1998).

36. Más adelante volveremos a ocuparnos de posturas (como el republicanismo y, más habitualmente, el feminismo) que elaboran buena parte de sus argumentos a partir de una intuición como la citada.

37. Me refiero a Cohen (1997b).

igualitario. Todas las críticas que hemos analizado procuraban «denunciar» ciertos déficit propios de la «teoría de la justicia» (en tanto una teoría igualitaria) y proponían, en última instancia, la «reparación» de tales déficit. Las objeciones que examinaremos a continuación —objeciones presentadas desde la teoría feminista— son múltiples y aparecen dirigidas, en muchos casos, a la totalidad del proyecto rawlsiano. En este apartado quisiera concentrarme especialmente en las críticas formuladas por una autora —Catharine MacKinnon— cuya obra tiene la virtud, entre otras, de resumir algunas de las objeciones más severas, agudas y radicales que se han presentado al liberalismo en general, y al liberalismo defendido por Rawls, en particular. Después de tal examen, nos concentraremos en el trabajo de otras autoras cuyos escritos nos ayudarán a profundizar en la línea de problemas estudiados por MacKinnon.

Dentro de la literatura feminista, MacKinnon ha escrito uno de los trabajos más originales y corrosivos. Sus críticas, en general, han apuntado a la teoría liberal como un todo, a partir de un rechazo a la idea de autonomía, al menos, tal como ésta es presentada dentro de dicha corriente de pensamiento. De acuerdo con MacKinnon, el énfasis en la autonomía debería ser dejado de lado, para comenzar a pensar en un enfoque teórico más radical, al que domina «el enfoque de la dominación». Según ella, este enfoque permitiría describir y examinar mejor la situación de las mujeres en el mundo contemporáneo.

El enfoque de la dominación se apoya en la idea de una distribución desigual del poder entre hombres y mujeres, a la vez que objeta la superioridad masculina y la subordinación femenina. El mismo describe «la relegación sistemática de un grupo completo de personas a una condición de inferioridad, atribuyéndola a su propia naturaleza».[38] De acuerdo con la mencionada autora, esta subordinación no tiene nada que ver con la biología, o con la diferente forma en que evolucionaron los sexos, sino con la política. Afirma entonces que su concepción «toma como punto de partida la crítica a que el punto de vista masculino sobre la vida social haya construido tanto la vida social como el conocimiento sobre la misma».[39]

El rechazo de MacKinnon a la idea de autonomía, de todos modos, resulta problemático: si el liberalismo valora tal noción, entre otras razones, ello se debe a que valora, tanto como lo hace MacKinnon, la idea de no dominación. Pero MacKinnon está en desacuerdo con esta réplica, como está en desacuerdo con todas las teorías inscritas en el «kantianismo».[40] En tal sentido, y para entender mejor su postura, conviene exa-

38. MacKinnon (1987), pág. 41.
39. Ibíd.
40. Ibíd., pág. 158.

minar las (más específicas) objeciones presentadas por dicha autora al liberalismo, y que pueden resumirse en cinco tesis principales. A continuación, analizaremos brevemente cada una de tales críticas, y las posibles respuestas que un autor como Rawls podría ensayar frente a las mismas.

La primera objeción que realiza MacKinnon al liberalismo se dirige a objetar el individualismo que caracterizaría a tal postura teórica. Según MacKinnon, personas «que no tienen otra oportunidad que la de vivir sus vidas como miembros de un grupo, son tomadas como si fueran individuos únicos».[41] A través de esta observación, MacKinnon parece adherir la clásica objeción antiliberal de acuerdo con la cual el liberalismo no reconoce que los individuos son algo más que átomos desconectados entre sí. Como miembros de grupos diferentes —continúa la crítica—, las personas pueden sufrir múltiples formas de discriminación que resultan difíciles de discernir desde una posición radicalmente individualista. Ahora bien, contra esta idea podría decirse que, aunque es absolutamente cierto que el liberalismo rawlsiano, por ejemplo, adopta una postura metodológicamente individualista como punto de partida, ésta favorece, más que impide, la defensa de derechos individuales y colectivos. En efecto, a partir de su individualismo, por ejemplo, el liberalismo rawlsiano puede distinguir adecuadamente entre dos situaciones completamente diferentes, y que una teoría de la justicia valiosa necesita distinguir. Por un lado, el liberalismo llama la atención sobre el hecho de que las personas son distintas entre sí y tienen una existencia separada, unas de otras:[42] esta distinción le permite al liberalismo rechazar ciertas concepciones colectivistas a las que el feminismo también se opone y debe oponerse. A partir de lo señalado, por ejemplo, el liberalismo igualitario sostiene que el derecho de *cada uno de los miembros* de la familia debe prevalecer (por ejemplo, los derechos de la mujer en el caso de violencia marital) por encima de los derechos de la misma familia dentro de la cual puede darse cierta violación de derechos. En este sentido el liberalismo afirma que los derechos individuales no deben ser sobrepasados nunca por los derechos colectivos. Por otro lado, el liberalismo igualitario no ha tenido mayores dificultades teóricas en defender medidas tales como las acciones afirmativas, reconociendo el hecho de que ser miembro de un grupo particularmente desaventajado puede, también, afectar a ciertos derechos individuales.[43] En este sentido, las mujeres, como miembros de grupos desaventajados, ganan de las dos maneras: como individuos y como miembros de una minoría desfavorecida.

41. Ibíd., pág. 137.
42. Véase Rawls (1971), pág. 27, por ejemplo.
43. Véase, por ejemplo, Dworkin (1986).

En segundo lugar, MacKinnon critica el «naturalismo» que le adjudica al liberalismo, y según el cual ciertas «características sociales [...] son reducidas a características naturales». Con esta objeción, la autora pretende señalar que el liberalismo «toma como dadas» situaciones que son, en verdad, producto de la política o, más específicamente tal vez, de la dominación masculina. Sin embargo, lo cierto es que autores como Rawls dan sobrada cuenta del problema mencionado. En efecto, la teoría de la justicia rawlsiana se basa, justamente, en la idea de que las desventajas naturales y sociales no deben tomarse como dadas. Instrumentos tales como la «posición original» o el «velo de ignorancia», por ejemplo, dan cuenta de un extraordinario esfuerzo teórico dirigido a no aceptar diferencias construidas socialmente en la toma de decisiones correctas. Por ello, en el esquema rawlsiano, cada agente que se encuentra en la «posición original» es «ciego» respecto de su riqueza, posición social, educación, y aún sus talentos: la vocación por no reducir características sociales a características naturales resulta esencialmente distintiva del liberalismo igualitario.[44]

En tercer lugar, MacKinnon acusa al liberalismo por su «voluntarismo», señalando que en el liberalismo «la imposibilidad de elegir deviene en elecciones libres». A través de esta crítica, según entiendo, MacKinnon quiere decir que el liberalismo toma como elecciones irreprochables, elecciones que no debieran ser consideradas de tal modo. Por ejemplo, no debería decirse (como, tal vez, el liberalismo querría decir) que si una mujer golpeada no abandona su hogar (temiendo la opinión de su familia, limitada por su falta de recursos económicos, etc.), ella «elige» quedarse en el mismo. Ahora bien, no resulta para nada claro que autores como Rawls puedan suscribir descripciones como la mencionada. Tal tipo de descripciones no se derivan necesariamente de la teoría de justicia citada, ni parecen claramente compatibles con la tónica de la obra. Por ejemplo, el contractualismo rawlsiano aparece, de algún modo (y tal como viéramos), como una forma de replicar al contractualismo «hobbesiano», o a las prescripciones propias de la tradicional visión «pluralista» de la democracia, que defienden los «acuerdos sociales reales» —no obstante los grados de desigualdad de poder bajo los cuales se hayan celebrado— por encima de los «acuerdos hipotéticos» que resultarían firmados por agentes libres e iguales (como lo son aquellos en los que Rawls se interesa).[45] Por otra parte, conviene agregar que, dentro del liberalismo igualitario, recientemente, se ha desarrollado una vasta literatura tendiente a analizar (lo que se ha denominado) el «proceso de formación endógena de las preferencias», de modo tal que se pueda juzgar mejor el valor y peso de las mismas, y no co-

44. En idéntico sentido, veánse Nagel (1991) y Sunstein (1993).

45. Véanse, al respecto, Nino (1991), o Freeman (1990), o Hampton (1980), o Elster (1983).

rrer el riesgo, justamente, de tomar como elecciones (más o menos) autónomas, aquellas que se han realizado bajo coerciones de distinto tipo.[46] El mismo Rawls, recientemente, ha avanzado sobre este tipo de observaciones, enfatizando la necesidad de poner bajo análisis la cuestión la voluntariedad de las elecciones (de cualquier sujeto, pero específicamente, también) de las mujeres.[47]

En cuarto lugar, MacKinnon acusa al liberalismo por su «idealismo», señalando que dentro de dicha concepción «la realidad material se transforma en "ideas sobre" la realidad». A través de esta objeción, más bien oscura, MacKinnon alude a casos como el siguiente: en materia de pornografía (para tomar un caso relevante), los liberales tienden a adoptar una postura más bien tolerante. En tal sentido, podría decirse, dejan de lado la consideración de los daños «reales» que, presumiblemente, resultan de la pornografía, para referirse a la misma como una forma particular de «discurso», protegida dentro de la defensa general que la libertad de expresión suele recibir, dentro del mundo liberal. En mi opinión, si MacKinnon, efectivamente, aludía a este tipo de casos, nuevamente, hay que llamar la atención sobre la debilidad de su posición. En primer lugar, el liberalismo igualitario —en líneas generales— no toma la pornografía como una forma más de discurso. Más bien, los autores inscritos dentro de esta corriente han dedicado enorme atención al tema, y tratado de desentrañar los casos en donde pueden comprobarse, o presumirse con cierta certeza, daños a terceros. Al respecto, han intentado distinguir los casos (más obviamente objetables) en los que las mujeres o los niños son forzados a participar en la producción de material pornográfico, o son objeto de violencia en dicho proceso, de los casos (más complicados) que resultan a partir de los efectos potenciales de la lectura de materiales pornográficos. Respecto de este último tipo de casos, parece claro, resulta bastante más difícil acreditar daños a terceros. Por supuesto que podemos decir que en tales obras no suele respetarse la dignidad de la mujer pero —lamentablemente— lo mismo ocurre en la mayoría de los filmes que consumimos diariamente, y en cantidad de obras literarias, teatrales y televisivas (que, «naturalmente», condenan a

46. Véase, por ejemplo, Elster (1983) y Sunstein (1991).

47. Este análisis, a su criterio, encaja en la distinción por él defendida entre lo «racional» y lo «razonable». Una acción —afirma— puede ser voluntaria en un sentido pero no en el otro. «Puede ser voluntaria en el sentido de racional: actuar de modo racional en las circunstancias dadas aun cuando ellas impliquen condiciones inequitativas; o una acción puede ser voluntaria en el sentido de razonable: actuar de modo racional cuando todas las condiciones circundantes son también equitativas.» En su texto, defiende la idea del acto voluntario en el segundo sentido: así, por ejemplo, sostiene que «afirmar la propia religión es un acro voluntario cuando todas las condiciones circundantes son también razonables, o equirarivas».

la mujer a las tareas del hogar, o las ponen en un papel más que secundario), que no estaríamos dispuestos a censurar, a pesar del disgusto que nos causen.

Finalmente, y en relación con la existencia o no de una conexión entre la lectura del material pornográfico y un aumento en la violencia física contra la mujer, los liberales han solido tomar —entiendo que con razón— una posición más prudente, dada la existencia de evidencia muy contradictoria al respecto, aun en los informes más serios realizados sobre el tema (piénsese, por ejemplo, en el informe de la Comisión Williams sobre Pornografía).[48] Aun así, debería agregarse que algunos liberales igualitarios —tal vez, equivocadamente— toman posiciones mucho más cercanas a las preferidas por MacKinnon, en este punto.[49]

De todos modos, si la crítica de MacKinnon se planteaba de modo más general, y se dirigía, por caso, a una supuesta tendencia liberal a descuidar «la realidad material» en sus permanentes discusiones acerca de «ideas» y «abstracciones», diría que nuevamente, aunque por distintas razones, la crítica de dicha autora no es acertada. Al respecto, simplemente, piénsese en el tipo de igualitarismo radical que defiende la mayoría de los autores liberales igualitarios (igualdad de bienes primarios, en Rawls; igualdad de recursos, en Dworkin; igualdad conforme a las capacidades, en Sen).

Finalmente, MacKinnon acusa al liberalismo por su «moralismo», afirmando que, conforme a dicha postura, «las posiciones concretas de poder y carencia de poder resultan transformadas en juicios de valor relativos, respecto de los cuales personas razonables pueden formar preferencias diferentes pero igualmente válidas». Esta objeción al liberalismo, según parece, implica que tal concepción menosprecia la importancia de las posiciones de poder «concretas», siendo indiferente acerca de la radical carencia de poder de negociación, distintiva de ciertos grupos (como el de las mujeres). Según pienso, y por el contrario, el liberalismo del tipo defendido por Rawls ha estado particularmente preocupado por la ausencia de poder de los grupos menos poderosos. El tipo de contractualismo defendido por Rawls —según veíamos— tiende justamente a otorgar una protección adecuada a la diversidad de grupos e individuos existentes en la sociedad, tengan o no poder (político, económico) concreto. Tampoco es

48. El informe de la Comisión, realizado en Gran Bretaña bajo la dirección del filósofo Bernard Williams, no logró encontrar pruebas que justificasen atribuir a la pornografía la generación de violencia.

49. Véase, por ejemplo, Sunstein (1992), defendiendo, *prima facie*, «la regulación de materiales que combinen sexo y violencia contra las mujeres», pág. 29. También Sunstein (1986). Contrástese con la posición sostenida al respecto por Ronald Dworkin en «Do we Have a Right to Pornography», en Dworkin (1985); o su directa polémica con MacKinnon, continuada en Dworkin (1996).

cierto, por otro lado, que el liberalismo rawlsiano le adjudique «igual peso» a todos los argumentos, cualquiera que sea su contenido o proveniencia. Más bien, y por el contrario, el liberalismo rawlsiano propone ciertos instrumentos teóricos destinados, justamente, a prestar más atención a los intereses de los grupos más desaventajados. De allí la idea, central en la obra de Rawls, de mirar los diferentes arreglos institucionales desde «el punto de vista» de los menos favorecidos. Más todavía, parece propio del pensamiento liberal igualitario el distinguir entre los distintos reclamos ciudadanos señalando, por ejemplo, que los reclamos más urgentes de los peor situados deben recibir siempre un tratamiento preferencial, dentro de una sociedad justa. Por ejemplo, una demanda orientada a obtener lo necesario para comer debería tener un tratamiento especial —dentro de la sociedad liberal igualitaria— por sobre otros reclamos destinados a satisfacer, digamos, gustos lujosos.[50]

Las críticas feministas a Rawls, de todos modos, no se han detenido. En particular, la «posición original» rawlsiana, en su abstracción, su falta de contextualización concreta y sus resultados particulares (me refiero a los principios de justicia que Rawls infiere de ella) continúan siendo objeto de miradas severas. Muchas de estas críticas reproducen, de un modo u otro, las realizadas por MacKinnon y merecen, entonces, réplicas similares. De todos modos, quisiera detenerme un poco más en la observación, también habitual, de que los sujetos que participan en la «posición original» —tal como ésta ha sido descrita por Rawls— representan el punto de vista masculino y una mirada tradicional (no crítica) sobre la organización familiar.

Al respecto, y ante todo, quisiera mencionar que este tipo de críticas contra Rawls se entroncan en una serie de críticas más generales desde el feminismo hacia el liberalismo. Ha sido habitual, en este sentido, que algunas vertientes feministas objeten la típica aproximación del liberalismo sobre los problemas relacionados con la justicia, y su tendencia a vincularla con principios generales y abstractos. Para ciertas concepciones feministas, dicha aproximación a la justicia describe, simplemente, el punto de vista masculino sobre el tema. Así, por ejemplo, para Nancy Chodorow, hombres y mujeres abordan de forma completamente antagónica la justicia, que se vincula con concepciones generales de la vida muy diferentes, entre uno y otro sexo. En efecto, para Chodorow, las mujeres buscan «conexión» con los demás sujetos, mientras que los hombres tienden a valorar más la «separación» entre ellos. Chodorow basa este tipo de afirmaciones en su trabajo acerca de los primeros años de vida de los niños, y la tendencia a que los mismos sean criados por sus madres, mientras sus padres aparecen

50. En tal sentido, por ejemplo, véase Scanlon (1975), o Nagel (1979).

como figuras distantes. Sería en estos años en donde se afirmarían los vínculos antes citados (masculinidad-separación; femeneidad-conexión). Luego, Chodorow muestra de qué modo estas valoraciones se traducen en miradas diferentes sobre la justicia. Los varones tienden a vincular la justicia con los valores de separación que resaltan. Las mujeres, en cambio, tienden a vincular la justicia con la búsqueda de lo concreto, las particularidades del caso, y no con la formulación de reglas abstractas. Por ello, la concepción dominante sobre la justicia —que se despreocupa de lo concreto para privilegiar la defensa de ciertas reglas generales— puede considerarse sesgada en materia de género.[51]

Este sesgo «masculino» en los estudios sobre la justicia —un sesgo propio del liberalismo— podría encontrarse, aparentemente, reflejado también en la posición de Rawls. En este sentido, algunas críticas se han preocupado por mostrar de qué modo la «posición original» expuesta en la «teoría de la justicia» de Rawls representa, nuevamente, un reflejo del punto de vista masculino sobre la justicia, además de una mirada tradicional (no crítica) sobre la organización familiar. Según entiendo, es efectivamente cierto que Rawls, en su obra principal, no asumía una postura crítica respecto de la familia, lo cual abría espacio a las observaciones mencionadas.[52] Esta «falta» atribuible a su obra original es reconocida por el propio Rawls. «Admito —señala Rawls— que la "teoría de la justicia" debió haber sido más explícita [en cuanto a las implicaciones de una justicia igual para hombres y mujeres], pero ello tuvo que ver con una falta atribuible a mí y no al liberalismo político por sí mismo.»[53]

De todos modos, algunos otros autores (y más allá de las afirmaciones del mismo Rawls) han sostenido que una interpretación razonable de la «teoría de la justicia» podía mostrar a la misma como plenamente compatible con los principales reclamos y preocupaciones del feminismo. Este intento de hacer compatible la teoría de Rawls con el fe-

51. Chodorow (1978); Gilligan (1987). Carol Gilligan ha apoyado este tipo de observaciones a través de su distinción entre dos tipos de enfoques fundamentales en el estudio de cuestiones morales: el enfoque de la «justicia» y el enfoque del «cuidado». El primero de ellos, más propio de los varones, se orientaría hacia la búsqueda de principios abstractos; mientras que el segundo, más propio de las mujeres, resalta la búsqueda de particularidades, las precisiones del caso a caso. Frente a quienes tratan de desmerecer o degradar este segundo enfoque, Gilligan se preocupa por mostrar el valor de la perspectiva del «cuidado», una forma tan valiosa de acercarse a las cuestiones morales como la que sería propia de los varones.

52. Véase, por ejemplo, Young (1981), donde Young impugna los ideales liberales de imparcialidad y universalidad, sosteniendo que ellos dejan de lado las diferencias, la «otredad», y crean una falsa dicotomía entre la razón y el sentimiento.

53. Luego de decir esto, Rawls señala una serie de autoras que le ayudaron a reconocer tal dificultad. Entre ellas, menciona a Susan M. Okin; Linda McClain; Martha Nussbaum; y Sharon Lloyd. Véase Rawls (1997), pág. 787.

minismo apareció pioneramente, por ejemplo, en el trabajo de Susan Moller Okin.[54] La operación de Okin, fundamentalmente, consiste en sostener que los agentes de la «posición original» deben ser vistos como sujetos dotados de «empatía», y no como sujetos meramente auto-interesados. En última instancia, es absolutamente cierto que tales sujetos, para poder elegir principios válidos para todos los individuos y grupos, deben «ponerse en el lugar de los demás» y especialmente, según vimos, deben asumir el punto de vista de los más desaventajados. De allí que, según Okin, la «posición original» no haga abstracción de las diferencias (de sexo por ejemplo) y contingencias que las feministas están interesadas en resaltar. De acuerdo con Okin, entonces, aunque Rawls pone entre paréntesis la cuestión de la justicia dentro de la familia, la lógica de su argumento le lleva a poner en crisis la organización tradicional de dicho grupo.

Examinando a la distancia su propia propuesta inicial, el mismo Rawls optó por una revisión diferente de la ensayada por Okin respecto de los alcances de su teoría de la justicia. Según él —y a pesar de los costados de dudas que podía haber dejado su teoría original—, es errónea la interpretación según la cual los principios de justicia por él defendidos no tienen ninguna aplicación sobre la vida interna de la estructura familiar (del mismo modo en que no tendrían aplicación sobre ninguna de las distintas asociaciones que componen la sociedad). Si dicha acusación fuera cierta, ésta nos permitiría decir que los principios de justicia no aseguran una justicia igual entre maridos y esposas. Sin embargo, Rawls ofrece otra interpretación de su postura inicial: en el esquema defendido en «la teoría de la justicia», la familia, como cualquier asociación, goza de un margen de libertad muy significativo, pero sujeto a ciertas «limitaciones esenciales». Estas limitaciones son las orientadas a garantizar «los derechos y libertades básicas, y la libertad y las oportunidades de todos sus miembros».[55] Y ello es así debido a que las mujeres son, como sus maridos, ciudadanas que gozan de las mismas prerrogativas que éstos —siendo estas prerrogativas inmunes, en principio, a cualquier arreglo en contra—. Según Rawls: «[C]omo ciudadanos tenemos razones para imponer los límites especificados por los principios políticos de justicia sobre las asociaciones; mientras que como miembros de tales asociaciones tenemos razones para limitar tales restricciones de modo tal que nos dejen espacio para una vida interna libre y floreciente apropiada para la asociación en cuestión».[56] Los principios de justicia —agrega Rawls— no

54. Véase, especialmente, Okin (1990).

55. Rawls (1997), pág. 789.

56. Ibíd., pág. 790.

nos dirán nada acerca de cómo criar a nuestros hijos pero sí, por ejemplo, acerca de la imposibilidad de abusar de ellos o descuidarlos. Tales principios, además, nos informarán acerca de la necesidad de poner fin a una situación histórica en la cual, por ejemplo, las mujeres han tenido que soportar «una carga desproporcionada en la tarea de criar, alimentar y cuidar de los niños». «Ellas son desaventajadas de modo adicional —agrega— por las leyes que regulan el divorcio [que las convierte en un grupo altamente vulnerable].»[57]

El comentario anterior nos sirve para salir al paso de otra crítica tradicionalmente formulada desde el feminismo a posiciones como las de Rawls. La crítica se vincula con la distinción entre la esfera de lo «público» y lo «privado», o lo «político» y lo «personal», defendida tradicionalmente por el liberalismo, y aún por autores como Rawls, en una parte central de su teoría.[58] Tal tipo de distinciones se suele utilizar a fin de hacer referencia a los límites de la acción estatal: la idea es que no puede considerase que hay un ejercicio legítimo de la coerción cuando a través de la misma se procura afectar a la vida privada de las personas. En este sentido, y por ejemplo, el liberalismo ha criticado habitualmente los intentos de una mayoría o un cierto grupo en el gobierno, de imponer o prohibir determinados modelos de excelencia humana; como los intentos de alentar o desalentar ciertas prácticas —la homosexualidad, el uso de estupefacientes para consumo personal, la lectura de determinada literatura, etc.— vinculadas fundamentalmente con el proyecto de vida (digno o indigno, «elevado» o «bajo», «altruista» o «egoísta») que cada uno ha escogido para sí.

Dicho intento, típicamente liberal, orientado a «blindar» la esfera de la privacidad, ha sido reflejado en muchas de las decisiones más importantes tomadas por la corte suprema (en casos vinculados al aborto, o al uso de anticonceptivos), institución que ha hecho uso habitual de la retórica de lo «público» y «lo privado».[59] Sin embargo, muchas

57. Ibíd. Más adelante sostiene, sobre el mismo punto: «Parece intolerablemente injusto que un marido pueda abandonar a su familia llevando consigo su poder de ganancia y dejando a su mujer e hijos mucho más desaventajados que antes... Una sociedad que permite esto no se preocupa sobre la situación de las mujeres, y mucho menos acerca de su igualdad, o acerca de los menores, que constituyen su propio futuro». Ibíd., pág. 793. Sostiene también: «Si una causa básica, sino la principal, para explicar la desigualdad de las mujeres es la de que ellas deben soportar una mayor carga en la crianza, nutrición, y cuidado de los niños en la división del trabajo tradicional dentro de la familia, deberán darse pasos adicionales destinados a igualar tales cargas, o a compensarlas por ello». Ibíd., págs. 792-793.

58. Véase, por ejemplo, Pateman (1987); Okin (1989); MacKinnon (1987).

59. Véase típicamente, y por ejemplo, el caso «Griswold v. Connecticut», 381 US 479 (1965), en el que la corte suprema norteamericana consideró inconstitucional una ley que ponía trabas a las parejas casadas para el acceso a anticonceptivos, y lo hizo en nombre del derecho a la privacidad de tales parejas.

feministas han criticado una posible y muy común interpretación de esta idea de lo privado, que podría «abrir la puerta» a abusos sobre la mujer, tolerados por el Estado. En efecto, si le decimos al Estado que «quite sus manos» del área de lo «privado», y definimos las acciones «privadas» (no como debiéramos, esto es, como acciones que no causan daños a terceros) como acciones —por ejemplo— llevadas a cabo en la intimidad (es decir, en la intimidad del hogar), entonces estaríamos diciéndole al Estado que no se involucre en lo que ocurre dentro de la esfera familiar. De tal modo, excluiríamos del ámbito de las preocupaciones estatales acciones como las vinculadas a la violencia marital, las injusticias en la distribución de cargas y beneficios que se producen dentro de la estructura familiar, etc. Más grave aún, el énfasis en lo «público» —como esfera de la participación, de la política, etc.— se haría a costa de un desmedro de la esfera de lo «privado», a la que sería confinada la mujer.

Al respecto, Rawls se ha preocupado por aclarar, recientemente, que concepciones como la suya no implican considerar «la esfera de lo político y lo no político como dos espacios separados, desconectados entre sí, gobernados cada uno a partir de sus propios principios distintivos. Aun cuando sólo la estructura básica de la sociedad resulta el sujeto primario de la justicia, los principios de justicia todavía ponen restricciones esenciales sobre la familia y todas las demás asociaciones. Los miembros adultos de las familias y otras asociaciones son, en primer lugar, ciudadanos iguales: ésta es su posición básica. Ninguna institución o asociación en la que se encuentran involucrados puede violar sus derechos como ciudadanos... De allí que la esfera de lo político y lo público, de lo no público y lo privado, caen todas dentro del contenido y aplicación de la concepción de justicia y sus principios. Si alguien alega que la así llamada esfera de lo privado constituye un espacio exento de justicia, lo cierto es que no existe tal cosa».[60]

Finalmente, conviene dar cuenta de otro tipo de críticas, de raíz diferente de las anteriores, y formuladas también por autoras cercanas al feminismo. Me refiero a un tipo de críticas referidas a las pretendidas virtudes de la «posición original» como herramienta «epistémica» —como herramienta capaz de ayudarnos a conocer y tratar de modo adecuado los puntos de vista de los demás—. Según este tipo de objeciones, el procedimiento escogido por Rawls para «pensar la imparcialidad» resulta obviamente inapropiado para el logro de tal objetivo. En este sentido, por ejemplo, Seyla Benhabib señala que la «posición original» constituye «un proceso implausiblemente restringido de reflexión individual, en lugar de un pro-

60. Rawls (1997), pág. 791.

ceso abierto de argumentación moral colectiva».[61] De acuerdo con Benhabib, en el esquema ideal de Rawls, los sujetos «carecen de conocimientos acerca de los intereses distintivos de cada uno».[62] En su opinión, los «otros concretos» no pueden ser conocidos realmente «en ausencia de la *voz* de los demás»,[63] ya que «se carece de la información epistémica necesaria para juzgar la situación moral [de cada uno] como «parecida» o «diferente» de la de los demás».[64]

Ahora bien, al respecto, podría replicarse que los seres imaginarios en la «posición original» de Rawls no desconocen (no pueden desconocer) que a alguno de ellos le puede corresponder ocupar, digamos, el rol futuro de una mujer negra, soltera y con hijos. De allí que, en caso de que procuren diseñar un esquema institucional apropiado, no puedan dejar de hacer un esfuerzo por dar respuesta a situaciones difíciles como las que pueden plantearse en la situación citada. Entiendo que el punto objetable, más bien, es otro, que Benhabib menciona y que tiene que ver con las dificultades propias de la reflexión monológica. Para volver sobre el ejemplo en cuestión: allí, los sujetos imaginarios podrían ponerse en el lugar de una mujer negra, soltera y con hijos; el problema es que, posiblemente, tendrían insalvables dificultades para conocer las dificultades que aquejan a dicha mujer, y comprender el modo en que dichos inconvenientes la afectan.

Los críticos se preguntan, en este punto: ¿es razonable esperar que, a través de su autorreflexión, un individuo aislado se represente adecuadamente los puntos de vista de todos los demás? Y su respuesta suele ser negativa. Quienes defienden la «posición originaria» y el «velo de ignorancia» propuestos por Rawls, dicen que en verdad tales instrumentos son muy exigentes, que ellos nos exigen «como mínimo, una fuerte empatía hacia los demás y una preparación a escuchar detenidamente los puntos de vista diferentes de los demás».[65] Sin embargo, aun a pesar de esta buena disposición hacia terceros, es razonable pensar que si no consultamos directamente a los demás, siempre tendremos dificultades: a) para conocer cuáles son sus opiniones respecto de problemas particulares; y b) para reconocer la importancia que los demás le asignan a tales opiniones, dentro de su propio plan de vida. En un sentido similar, Habermas objeta el diseño de la posición original, basada en la elección llevada a cabo por agentes «egoístas racionales». Señala entonces: «Se supone que las partes van a entender y además van a tomar seriamente las implicaciones y conse-

61. Benhabib (1992), pág. 169.
62. Ibíd., pág. 166.
63. Ibíd., pág. 168.
64. Benhabib (1989), pág. 167.
65. Okin (1990).

cuencias de una autonomía que se les niega a ellos mismos. Esto puede resultar todavía plausible para la defensa de intereses *relacionados con los de uno*... Pero ¿puede pensarse que el significado de las consideraciones acerca de la justicia permanezcan inafectadas por la perspectiva de egoístas racionales?».[66] Éste es uno de los puntos cruciales a partir de los cuales van a separarse, en definitiva, las concepciones «monológicas», que vinculan la imparcialidad con la reflexión individual, y las «dialógicas», que vinculan la imparcialidad con la reflexión colectiva.[67] El examen de esta compleja distinción y de sus implicaciones teóricas, de todos modos, debe quedar para una próxima oportunidad.

66. Habermas (1995), pág. 112.

67. En crítica a las concepciones «monológicas», por ejemplo, véase Habermas (1979). También, notablemente, Habermas (1995), parte I. Rawls no acepta este ripo de críticas y, por el contrario, sostiene que la posición original constituye un mecanismo de representación no asociado ni a un monólogo ni, tampoco, a un diálogo, sino a un «omnílogo». En tal sentido, Rawls da una interpretación bastante peculiar de la acusación habermasiana. En su opinión, Habermas asocia la idea de monólogo a la posición original porque en ella «todas las partes tienen... las mismas razones y por lo tanto seleccionan los mismos principios». Véase Rawls (1995), pág. 140.

Capítulo 4

MARXISMO ANALÍTICO Y TEORÍA DE LA JUSTICIA

En principio, parece difícil determinar la influencia o el impacto (si es que hay alguno) del trabajo de Rawls sobre la evolución de la teoría marxista. Esta dificultad se debe, entre otras cosas, a que no existe un grupo más o menos homogéneo de autores trabajando consistentemente sobre dicha teoría y cuya línea de trabajo nos permita registrar «el estado real de la teoría marxista». Más bien, nos encontramos con una diversidad de grupos, poco interconectados, que estudian el marxismo desde distintas ópticas, muchas veces opuestas entre sí. En líneas generales, de todos modos, podríamos decir que, entre finales de la década de los setenta y principios de los ochenta (esto es, en los años en que la teoría de Rawls se desarrollaba), la teoría marxista no atravesaba su momento más floreciente.

Ahora bien, existe al menos un grupo importante de teóricos que, durante el período citado, trabajó sobre la teoría marxista y sobre temas de interés para el marxismo, y que recibió indudablemente un fuerte impulso a partir de la obra de Rawls. El grupo al que me refiero es conocido con el nombre de «grupo de septiembre», su línea de trabajo es identificada como «marxismo analítico», y su obra general, aunque indudablemente polémica, ayudó a revitalizar un pensamiento que, por diversas razones, parecía anquilosarse.

La evolución del «marxismo analítico» apareció enmarcada, al menos, por dos tipos de circunstancias, muy diferentes entre sí. Por un lado, la certeza de que la sociedad no avanzaba natural e inevitablemente hacia el comunismo, hizo que algunos marxistas comenzaran a plantearse cuestiones vinculadas a la justicia y la igualdad, de las que antes se desentendían (¿para qué teorizar acerca de lo que inevitablemente va a llegar?). Por otro lado, estas reflexiones crecientes sobre cuestiones valorativas, antes menospreciadas, aparecieron en el preciso momento en que la teoría de la justicia de Rawls llegaba a la cumbre de su desarrollo. Curiosamente, la teoría de Rawls venía a ofrecer mucho de lo que estos autores marxistas se encontraban buscando: una propuesta crítica del orden establecido, fuertemente igualitaria, y capaz de delinear parámetros a partir de los cuales pensar sobre la justicia y el orden institucional deseado.

Por supuesto, estos autores (luego conocidos como) «marxistas analíticos» no abrazaron la teoría de la justicia rawlsiana como propia, ni se convirtieron en sus adalides. La mayoría de ellos, por el contrario, criticó a Rawls, y mostró la insuficiencia de su teoría como propuesta igualitaria. Sin embargo es cierto, por un lado, que muchos de entre los más notables «marxistas analíticos» (especialmente, autores como Jon Elster o Gerald Cohen) reconocen explícitamente la enorme influencia ejercida por el trabajo de Rawls sobre los suyos propios. Por otro lado, las mismas discusiones llevadas adelante por estos marxistas sobre el trabajo de Rawls vinieron a mostrar, justamente, que estos marxistas comenzaban a tomar a la justicia como un problema teórico de primordial importancia: se reconocía la necesidad de argumentar sobre la justicia, y se reconocía que la admisión de este tipo de argumentos producía un severo impacto sobre lo que, hasta entonces, podía verse como la «dogmática» marxista.

Por lo dicho, no va a ser extraño que estos marxistas incluyan explícitamente en su agenda el tema de la justicia y la igualdad; que se comiencen a preocupar de las posibilidades y las consecuencias previsibles de la transición al socialismo; o que examinen la idea de explotación como un «abuso» o una «toma de ventajas» normativamente inaceptable. Como señalara G. Cohen, él, como muchos que pensaban como él, se encuentra actualmente «comprometido con el análisis de preguntas filosóficas sobre la igualdad que antes había pensado que no requerían investigación, desde un punto de vista socialista. En el pasado, parecía no existir la necesidad de *argumentar* en favor de la deseabilidad de una sociedad socialista igualitaria. Ahora hago poco más que eso».[1]

De todos modos, podría decirse que la influencia de la renaciente filosofía política sobre el marxismo (analítico) fue todavía mucho mayor: más allá de los temas sustantivos examinados por estas nuevas teorías de la justicia (el igualitarismo; la distribución justa), se encontraba la metodología propia de estos estudios. En efecto, estos nuevos estudios solían tomar como punto de partida al individuo; definir claramente los conceptos que empleaban; plantear y poner a prueba las hipótesis. En definitiva, tales estudios apelaban a herramientas propias de la filosofía analítica, y se preocupaban por alcanzar el máximo rigor científico.

En mi opinión, entonces, la influencia de esta «nueva filosofía política» sobre el marxismo (analítico) sería doble: influencia en los temas abordados, e influencia en el modo de abordarlos. A continuación, voy a exponer con cierto detalle el desarrollo de esta particular corriente teórica

1. Cohen (1995), pág. 7. Véase también Cohen (1994 y 1997c).

marxista (el «marxismo analítico»), y dar muestra de las novedades, temáticas y metodológicas, que la distinguieron.

QUÉ ES EL MARXISMO ANALÍTICO

Si se quisiera poner una fecha precisa para definir el alumbramiento de dicha tendencia, ésta podría coincidir con la publicación de un trabajo de G. A. Cohen sobre la «teoría marxista de la historia», en 1978.[2] Es cierto que la mayoría de los marxistas analíticos presentaron críticas severas al escrito de Cohen. Sin embargo, también es cierto que todos ellos fueron conmovidos por el rigor conceptual y la claridad de aquel trabajo. De algún modo, a partir de la publicación de *La teoría de la historia...* comenzaron a salir a la luz una serie de trabajos vinculados al pensamiento de Marx y orientados por similares principios.[3]

A partir del año siguiente (1979), algunos de aquellos autores que se encontraban (coincidentemente) trabajando sobre marxismo, comenzaron a reunirse anualmente, en lo que se denominó el «grupo de septiembre», a fin de discutir sobre sus respectivos escritos. Desde entonces, con ingresos y bajas, el grupo fue básicamente compuesto por el mismo Cohen, Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Robert Brenner, Philippe Van Parijs, Robert Van der Veen, Pranab Bardham, Hillel Steiner, Sam Bowles, y Erik Olin Wright.[4] El nombre de «marxismo analítico», aparentemente, surgió de Jon Elster, aunque el mismo resultó popularizado a partir de un trabajo de John Roemer, compilando algunas importantes contribuciones de los nombrados.[5]

Según algunos, lo único que reúne a estos autores es un estilo de trabajo, más que un cuerpo de doctrina. Según Elster, quien describe el marxismo analítico, simplemente, como un «pensamiento claro», la nota fundamental parece ser el no dogmatismo. En su opinión, «para saber si una persona puede o no ser caracterizada como un marxista analítico [debe verse] su disposición a abandonar las concepciones marxistas en caso de haber conflicto entre [tales concepciones] y un argumento empírico o lógico».[6]

2. Cohen (1978).
3. En el prefacio a Elster (1987), el autor noruego señala que fue a partir de la publicación del trabajo de Cohen cuando descubrió «que otros colegas en otros países se encontraban dedicados a un trabajo similar».
4. Véase Wright (1994).
5. Roemer (1985).
6. Entrevista de Esther Hamburguer a Jon Elsrer, publicada en Elster (1991).

En un libro reciente, Erik Olin Wright especificó cuáles eran, a su criterio, los rasgos distintivos del marxismo analítico. Primero, un compromiso con las normas científicas convencionales, que lleva a que los autores inscritos en esta corriente enfaticen el valor de la investigación empírica, y sometan sus argumentos a una crítica y revisión permanentes. Segundo, una acentuada preocupación por la definición de conceptos, y por resguardar la coherencia lógica de los distintos análisis que se llevan a cabo (un ejemplo notable, al respecto, lo presenta el mismo Wright, y su persistente estudio sobre la idea de «clases sociales»).[7] Tercero, el «explícito uso de modelos abstractos, en ocasiones altamente formalizados como en la teoría de los juegos, y otras veces algo menos formalizados como en los modelos causales». Cuarto, la importancia otorgada a las acciones intencionales de los individuos, tanto en las teorías explicativas como en las normativas.[8]

En lo que sigue, voy a extenderme en los que resultan, a mi juicio, los elementos definitorios del marxismo analítico (en coincidencia parcial con la clasificación de Wright). Inmediatamente después, voy a mostrar cuál es el impacto de tales presupuestos en el estudio de tradicionales tópicos marxistas. El foco principal de mi atención se centrará en (lo que podría llamarse) la «teoría moral marxista».

FUNDAMENTOS Y MICROFUNDAMENTOS

Un rasgo común a la mayoría de los marxistas analíticos (aunque no a todos) es el individualismo metodológico. Según Elster, este punto de partida implica, simplemente, considerar que «todas las instituciones, los patrones de comportamiento, y los procesos sociales pueden ser explicados en principio en términos de individuos exclusivamente: sus acciones, propiedades y relaciones». El individualismo metodológico, en cambio, no los compromete ni con el presupuesto de que los hombres son egoístas y racionales, ni con la idea de los sujetos como «átomos» con una existencia «presocial».[9]

Otra forma de plantear la misma cuestión, y mostrar al mismo tiempo alguna de las principales obsesiones de los marxistas analíticos, es la de hacer referencia a la «búsqueda de microfundamentos».[10] Esto es, volviendo

7. Entre otros trabajos, véase Wright (1985, 1989, 1994).

8. Wright (1994), pág. 181.

9. Elster (1990), págs. 22 y 23.

10. En el trabajo citado, E. O. Wright rechaza también explícitamente que se pueda identificar a los analíticos con el individualismo metodológico, que tantos reconocen como distintivo del mismo. En cambio, reconoce la vocación común por el estudio de «microfundamentos». Véase, Wright (1994).

a Elster, la idea de que la «caja negra» debe ser abierta para mirar sus «tuercas y tornillos», la idea de que los comportamientos colectivos deben estudiarse a partir de las motivaciones y creencias de los agentes que toman parte en ellos.[11]

Dentro del instrumental al que habitualmente recurren estos analíticos, se destaca el propio de la teoría de la elección racional. En esta teoría se asume que los individuos, en sus conductas corrientes, tienden a elegir el curso de acción que a su criterio es el mejor (el que «maximiza», y no simplemente el que «satisface», sus preferencias) dentro de un abanico limitado de opciones. En principio, la acción es considerada racional en tanto y en cuanto resulte la preferida por el sujeto en cuestión, de acuerdo con sus deseos y creencias, y teniendo en cuenta la información disponible. Una postura de este tipo, por ejemplo, implica dejar de lado las visiones estructuralistas (conforme a las cuales las alternativas abiertas se reducen sólo a una); u otras concepciones deterministas (que entienden que los individuos no «eligen» sino que sus decisiones vienen predefinidas por tradiciones, hábitos, normas sociales, etc.). Respecto de este punto también corresponde hacer algunas aclaraciones. Antes que nada, para decir que las simpatías con la teoría de la elección racional no lleva a estos marxistas (obviamente) a suscribir los resultados de los más tradicionales trabajos basados en la elección racional (trabajos realizados, sobre todo, por economistas neoclásicos);[12] ni tampoco a adoptar todos los postulados propios de dicha teoría. Más bien diría que, entre ellos, se encuentran algunos de los más severos críticos de la teoría de la elección racional.

En particular, autores como Elster han dedicado buena parte de sus mejores trabajos a enfatizar los límites y problemas de la mencionada metodología. Por ejemplo, Elster sostiene que es muy habitual que la racionalidad de una decisión resulte afectada a partir del modo en que los deseos y creencias en juego fueron «moldeados». El ejemplo típico, en este caso, es el de la zorra y las uvas (que da título a uno de sus conocidos estudios),[13] en el cual la zorra, viendo que no llega a alcanzar las uvas, se termina autoconvenciendo de que éstas estaban verdes. Esto es,

11. Ibíd.

12. Erik Olin Wrigt, especialmente preocupado por mostrar estas diferencias, resalta el ejemplo de Roemer quien después de analizar la idea de explotación a través de tales instrumentos, «concluye que las estrategias individuales de optimización sistemáticamente generan explotación y clases». Esto es, llega a conclusiones más bien opuestas a las expuestas por los economistas neoclásicos. Wright (1994), pág. 191.

13. Elster (1983). Véanse también sus otros trabajos sobre las «limitaciones en la racionalidad». Especialmente, en Elster (1989).

termina adaptando sus preferencias a lo que ve como posible, como un modo de reducir «disonancias cognitivas».[14] Pero hay muchos otros casos similares de deficiencias en la racionalidad, como el conformismo, el anticonformismo, el fenómeno de ver «el verde siempre más verde del otro lado de la cerca», etc. Todos estos casos dan muestra de la debilidad de la razón, y definen los límites con que (autores como los citados) asumen la teoría de la acción racional.

La cuestión de la justicia

A partir de esta nueva preocupación por los «microfundamentos», por desentrañar las «creencias y motivaciones» de los individuos, era casi «natural» que los marxistas analíticos comenzaran a ocuparse de temas como el de la justicia, o la igualdad, habitualmente descuidados (o menospreciados) por el marxismo. Sin embargo, el mismo devenir histórico vino a reforzar tales tendencias. Particularmente, cuando se comenzó a advertir que el Estado igualitario final, propio del comunismo, no aparecía como un resultado inevitable de la evolución social. O cuando se advirtió que, pese al creciente desarrollo productivo, los problemas de la escasez amenazaban con seguir siendo crónicos. Se hizo imperioso, entonces, determinar qué pautas iban a usarse para distribuir la escasez presente. Del mismo modo, se tornó necesario precisar qué tipo de igualdad debía perseguirse, como último objetivo social.

En un análisis más bien autobiográfico, Gerald Cohen explica la evolución de estas reflexiones, y comenta por qué él mismo se transformó en un autor preocupado, fundamentalmente, por cuestiones normativas (cuando antes, más bien, tendía a dejar de lado tales temas). En su opinión, los cambios que se produjeron en su trabajo tienen que ver con un paulatino cambio en sus presupuestos empíricos. En particular, se refiere a una nueva aproximación al tema de la clase obrera y la capacidad productiva del comunismo. La idea es la siguiente: durante muchos años, él, como muchos otros, asumió que la clase obrera: a) constituía la mayoría de la sociedad; b) era la que generaba la riqueza de la sociedad; c) representaba a la clase explotada; d) se superponía con el grupo de los «necesitados»; e) no tenía fundamentalmente nada que perder con una revolución; por lo que f) podía e iba a transformar la sociedad. Al mismo tiempo, asumía que el comunismo iba a ser capaz de «liberar» las fuerzas productivas de la sociedad, hasta llevarla a una situación de abundancia, que es condición necesa-

14. Festinger (1957).

ria para posibilitar la afirmación del comunismo[15] (sin recursos abundantes, no pueden satisfacerse necesidades múltiples).[16] Ahora bien, el paso del tiempo fue mostrándole a Cohen (según su propio relato) novedades de tremendo peso. Entre ellas, claramente, que la clase obrera ya no constituía una mayoría, no producía toda la riqueza social, ni era la única explotada. Más aún, que la clase obrera tenía cosas que perder con la revolución; y que (más allá de lo que pasaba con el «comunismo real») era empíricamente muy dudoso que el comunismo pudiese implicar una sociedad hiperproductiva. Sin embargo, el problema que le resultó más notable fue el de que la clase obrera ya no se identificase con la de los necesitados dentro de la sociedad. Esto es, aparecía el problema de que grupos totalmente al margen de la estructura productiva necesitaban urgentemente ser ayudados, y atendidos por la comunidad, aunque no fuesen obreros o estuviesen directamente al margen de la estructura productiva.

En síntesis, en los nuevos estudios marxistas el tema de la justicia comenzaba a ocupar un primer plano. Poco tiempo atrás, dicha cuestión resultaba prácticamente inexistente para la mayoría de los marxistas, ya que se asumía la inevitabilidad de la revolución proletaria, la práctica eliminación de la «escasez» y la identificación entre proletarios y necesitados.

MARX Y LA JUSTICIA

Llevados a justificar distribuciones más equitativas de la riqueza, y obligados a apelar a principios de justicia (también) como principios motivadores para la acción, muchos autores comenzaron a examinar qué principios normativos, si había alguno, eran compatibles con los más clásicos fundamentos del marxismo.

Siguiendo el razonamiento arriba esbozado, algunos sostuvieron que no había que hurgar en el pensamiento marxista en busca de aquello que no podía encontrarse. Marx simplemente se desentendía de las cuestiones de la justicia, porque pensaba que con la llegada del comunismo iban a desaparecer (lo que Hume o Rawls llamaron) las «circunstancias de

15. Recuérdese, por ejemplo, la idea incluida en Marx (1973), donde Marx señala que «[e]n una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, por tanto, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo se convierta no solamente en medio de vida, sino en la primera condición de la existencia; cuando al desarrollarse en todos sus aspectos los individuos, se desarrollen también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada uno, según su capacidad, a cada uno según sus necesidades».

16. Véase, por ejemplo, Cohen (1994).

la justicia». La escasez y los conflictos se iban a ver reducidos, hasta el punto de tornar innecesaria cualquier apelación a la justicia.[17]

Para otros como Richard Miller, en cambio, Marx tomaba una postura mucho más radical y activa en relación con la justicia. Según éstos, Marx sostenía un profundo rechazo hacia las prédicas sobre la justicia. Quienes defendieron este criterio contaban con varias citas a su alcance, en las que Marx efectivamente parecía adoptar ese activismo antimoralista. Así, podían resaltarse sus explícitas afirmaciones calificando de «basura verbal» o «sinsentido ideológico» todas las discusiones acerca de la justicia y los derechos.[18]

Autores como Zayid Husami replicaron severamente a los anteriores mostrando que, a pesar de su prédica, Marx mantenía una implícita teoría de la justicia. Esta teoría se dejaba entrever en sus habituales referencias al «robo» de los capitalistas sobre los trabajadores, efectivizado a través de la extracción de plusvalía; o en su defensa de ideales tales como los de comunidad, humanismo, autorrealización, etc. Para Husami, el error de autores como Miller era el de hacer colapsar la teoría moral marxista en su sociología de la moral. Para decirlo de un modo más claro: en su sociología de la moral, Marx describía la dependencia de las ideas predominantes en el modo de producción vigente. Sin embargo, esta descripción no impedía que Marx evaluase tales ideas a partir de un parámetro diferente que, según Husami, era el de la justicia proletaria o poscapitalista. Para dar un ejemplo claro al respecto, Husami cita la idea de «a cada uno de acuerdo con su contribución», que vendría a sintetizar la visión de Marx sobre la justicia socialista, y que permitiría criticar a la distribución capitalista vigente.[19] Jon Elster parece sostener una postura similar a la de Husami, aunque va un paso más allá que el anterior. Según el autor noruego, Marx sostiene otro principio de justicia, más radical, destinado a aplicarse en la «superior» etapa comunista. De acuerdo con este principio, debe tomarse «de cada uno, según su capacidad» y darle a cada uno «según sus necesidades».[20]

Aunque la polémica no está cerrada en este campo, como en la mayoría de los que estudiaron los maxistas analíticos, lo cierto es que todos ellos se han replanteado la relación entre marxismo y justicia y, en su generalidad, han terminado aceptando la presencia de una cierta teoría marxista de la justicia.

17. Véase, fundamentalmente, Buchanan (1982).

18. Esta postura, típicamente, es sostenida por Miller (1984). De modo similar, aunque manteniendo una postura menos radical que la de Miller, véase Wood (1982).

19. Husami (1978).

20. Elster (1983b). Véase Marx (1973), en la cita transcrita más arriba.

LA AUTORREALIZACIÓN COMO IDEAL

Si dentro de la sugerida y todavía precaria teoría de la justicia marxista debiese nombrar una idea fundamental, capaz de constituirse en pilar de la misma, nombraría la noción de autorrealización.[21] Esta idea tiene la virtud de estar anclada en el corazón del marxismo y de ser, a la vez, una idea que ha concitado atención y estudio desde otras corrientes. En definitiva, el liberalismo, y en particular el liberalismo igualitario, siempre se ha afirmado a partir del valor de la autonomía, que guarda un claro parentesco con el de la autorrealización. Las similitudes entre ambos ideales se acentúan apenas «limpiamos» al concepto de la autorrealización de sus interpretaciones menos aceptables.

Por ejemplo, en *La ideología alemana,* Marx parece suscribir un modelo muy exigente acerca de cuál debiera ser el ideal de la buena vida (o cuál va a ser la forma «natural» de este ideal, en el comunismo). La imagen a la que me refiero es aquella en la que un individuo se dedica a la caza en la mañana, pesca por la tarde, arrea el ganado al anochecer, y se convierte en crítico después de la cena.[22] En esta metáfora se formulan al menos dos de los rasgos básicos de la autorrealización, que merecen ser revisados. En primer lugar, el de la «completitud» de la autorrealización. Según Jon Elster, a cualquier individuo enfrentado a esta cuestión se le presentan dos alternativas excluyentes: o la de (pretender) actualizar «todas» las potenciales habilidades personales, corriendo el grave riesgo de frustrarse en casi todos los intentos; o la de intentar desarrollar alguna de estas habilidades en particular, lo máximo posible. En opinión de Elster, esta última es la única posibilidad razonable, con lo cual descarta el presupuesto de «completitud» de la autorrealización, que algunos pueden querer atribuir a la noción marxista.[23] En segundo lugar, merece examinarse la compatibilidad de la idea de «libertad» con la de autorrealización. La pregunta entonces, tendría que ver con un posible «perfeccionismo» marxista:[24] básicamente, ¿puede obligarse a alguien a desarrollar tales o cuales capacidades? Para Elster, la respuesta es claramente negativa, ya que en caso de que la opción no sea libremente adoptada por el individuo en cuestión, la misma aspiración de autorrealización resultaría frustrada.[25]

Una vez formuladas estas primeras aclaraciones, la idea de autorrealización aparecería ligada al libre desarrollo de (algunas) capacidades individuales. Esto es, una idea que no parece alejada de habituales reclamos del «liberalismo igualitario». En este sentido, marxistas analíticos y liberales igualitarios

21. El ejemplo más claro de todos, posiblemente, sea el de Jon Elster. Véase, en particular, Elster (1987).

22. Marx (1985).

23. Elsrer (1986), pág. 101.

24. Véase, Kymlicka (1990), cap. 5.

25. Ibíd.

aparecerían compartiendo, al menos, una misma búsqueda: la de una sociedad que haga posible el desarrollo individual autónomo, liberando a los sujetos de las «cargas» propias de contingencias o meras circunstancias,[26] y permitiendo que éstos sean dueños y sobre todo responsables, de su propio destino.[27]

A continuación, voy a concentrarme en algunos temas clásicos del marxismo, para ilustrar de qué modo impactan sobre ellos análisis y presupuestos como los hasta aquí descritos.

La filosofía de la historia en Marx

Una de las áreas en que más se concentraron los marxistas analíticos fue en la filosofía marxista de la historia. La línea general de estos trabajos fue muy crítica en torno a la óptica de Marx. Sin embargo, curiosamente, uno de los estudios centrales en este campo, que fue el de Gerald Cohen (y que se constituyó, indudablemente, en el punto de partida del mismo movimiento analítico según dijeramos) se dirigió a reivindicar las tesis esbozadas por Marx. El objetivo de Cohen, al respecto, fue el de dotar de claridad a los oscuros trabajos de Marx sobre la evolución de la historia. Del mismo modo, Cohen procuró dotar de contenido empírico suficiente a dicho aspecto de la filosofía marxista, a fin de permitir que las afirmaciones en juego resultasen comprobables o refutables.

Cohen sintetizó la visión marxista en dos tesis fundamentales. Una primera tesis es la de la primacía de las fuerzas productivas, que sostiene que las fuerzas productivas constituyen un factor explicativo de primera importancia para entender los cambios sociales de larga escala, y la estabilidad de las estructuras sociales. La segunda tesis es la del desarrollo, según la cual las fuerzas productivas se desarrollan a lo largo de la historia, permitiendo que las estructuras sociales menos productivas sean reemplazadas por otras más productivas.[28]

Para la mayoría de los marxistas analíticos los análisis de Cohen se presentaban como lúcidos y claros, pero poco convincentes. Fueron muchos, entonces, los que polemizaron con Cohen, destacándose al respecto una famosa y prolongada disputa entre éste y Jon Elster.[29] Las críticas a Cohen fueron de

26. Que alguien nazca en el contexto de una familia rica y otro no; que alguien nazca con ciertas incapacidades; etc.

27. Cuando aludo al trabajo de liberales «igualitarios» pienso, sobre todo en los escritos de Rawls; Ronald Dworkin (típicamente, sus artículos sobre el significado de la igualdad); Thomas Nagel; Thomas Scanlon; etc.

28. Véase Cohen (1978).

29. Dentro de una larga serie de trabajos véase, en particular, Elster (1980, 1982), y la réplica de Cohen a este último trabajo, Cohen (1982).

diverso tipo. Hubo quienes se centraron, fundamentalmente, en objeciones empíricas a las dos tesis anteriores, que trataron de mostrar de qué modo varios casos de la historia desmentían aquellas afirmaciones.[30] Otros, en cambio, criticaron la limitación de explicaciones como las de Cohen en lo que hace a cuestiones fundamentales para los analíticos como (entre otras) las mencionadas cuestiones motivacionales. Cohen, por ejemplo, dice por qué se producen ciertos cambios en la estructura productiva (se producen porque son los que facilitan el crecimiento de las fuerzas productivas), pero no aclara cómo se van a producir esos cambios. No se explica, fundamentalmente, cómo distintos agentes van a confluir en la determinación de tales cambios. Y aquí se agrega otro clásico planteamiento de los analíticos, derivado de la apelación al individualismo metodológico, del recurso a la teoría de los juegos y del estudio de los problemas de la acción colectiva. La idea, en este caso, es que las conductas colectivas suelen generar problemas de coordinación, por lo que no es obvio cuál puede ser el resultado de una multitud de individuos actuando conjuntamente: puede que tales acciones individuales lleven al crecimiento de las fuerzas productivas, como puede que no.[31] Esta afirmación puede ilustrarse con un ejemplo. En el capitalismo, individuos que actúan de modo autointeresado, y que intercambian bienes entre ellos, pueden generar un incremento en la productividad general del sistema en tanto y en cuanto existan ciertas instituciones políticas y sociales que hagan posible un adecuado funcionamiento del mercado (así, derechos de propiedad estables, etc.). Ejemplos como éste nos dicen, por una parte, que la primera tesis de Cohen (sobre la primacía explicativa de las fuerzas productivas en el estudio de cambios sociales, etc.) es dudosa ya que, a nivel explicativo, el recurso a las fuerzas productivas es tan importante como lo es la apelación al comportamiento racional de los individuos, o a instituciones como las mencionadas. La segunda tesis de Cohen también parece afectada, ya que no se explica por qué los problemas de coordinación van a tender a resolverse con el paso del tiempo. En este sentido, la objeción consistiría en marcar una enseñanza típica de los estudios acerca de la acción colectiva y la teoría de los bienes públicos: una acción puede frustrarse, aunque todos tengan intereses comunes y actúen racionalmente, por la pretensión que cada uno tiene de lograr los beneficios en cuestión incurriendo en los menores costos personales posibles.[32]

Críticas como las mencionadas, apoyadas en un renovado arsenal teórico, y llevadas adelante por la mayoría de los analíticos, arrojan fuertes dudas sobre la plausibilidad de las clásicas reflexiones marxistas sobre la filosofía de la historia.

30. Véase, por ejemplo, el trabajo de un autor «liberal igualitario», como J. Cohen (1982).
31. Este tipo de críricas han sido desarrolladas, por ejemplo, en Buchanan (1985).
32. Véase, típicamente, Olson (1965 y 1982).

TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN

En el análisis de la factibilidad de los movimientos revolucionarios pueden clarificarse algunas cuestiones enunciadas en el punto anterior, vinculadas con los problemas propios de la acción colectiva. La revolución, en efecto, representa un típico caso de comportamiento grupal estudiado por el marxismo, y sujeto a predicciones poco claras. A continuación, voy a presentar una serie de observaciones sugeridas, en este campo, por los marxistas analíticos.

1. En primer lugar, se plantean dudas en cuanto a que pueda producirse una revolución comunista en el momento de mayor expansión de las fuerzas productivas capitalistas, tal como lo creía Marx. Más allá del fundamental hecho de que la historia tendió a negar esta tradicional creencia, los analíticos destacan lo irrazonable de tal criterio, en cuanto a su base motivacional. Es comprensible —sostienen— que los trabajadores tiendan a resistirse a cargar con los gravísimos costos de la transición al comunismo, en momentos de hiperproductividad capitalista: tal apuesta implica resignar lo que se tiene (aunque sea muy poco), en pos de una utopía incierta, y que implica el tránsito por un camino plagado de riesgos.[33] Como dice Elster, cierto grado de miopía y de aversión al riesgo pueden predisponer a los obreros, más bien, a una actitud de rechazo a la revolución.[34]

2. Se puede sostener, sin embargo, que la revolución comunista va a darse cuando a las mencionadas condiciones objetivas (un sistema capitalista hiperproductivo, incapaz de seguir expandiéndose) se sumen otras, subjetivas, como las típicamente producidas por el capitalismo: alienación, explotación, etc.[35] Ocurre, de todos modos, que es dudoso que las mencionadas condiciones objetivas y sujetivas se reúnan en un mismo contexto. Más bien, parece que la revolución se ha hecho presente en sociedades económicamente «atrasadas», en donde la mencionada confluencia de condiciones no se encontraba presente.

3. En tercer lugar, debe destacarse que la revolución, vista como cualquier otro «bien público», se encuentra sujeta a los problemas del

33. De acuerdo con Przeworski, el socialismo puede ser efectivamente más exitoso que el capitalismo en la satisfacción de los intereses materiales de los obreros. Sin embargo, aún así, puede resultar más racional para los trabajadores el no optar por el socialismo. Ello debido, antes que nada, a los costos de la transición. Pero, adicionalmente también, debido a la posibilidad de pactar un cierto *modus vivendi* con la clase de los capitalistas. Dados estos elementos, la persecución misma del socialismo puede llega a convertirse en un proyecto no racional. Véase, por ejemplo, Przeworski (1985, 1986).

34. Elsrer (1990), pág. 160.

35. Véase, por ejemplo, Elster (1987).

«colado», «gorrón», o *free-rider* que suelen presentarse en la persecución de tales bienes.[36] El problema del «colado» aparece cuando algunos individuos advierten que su participación en el logro del bien deseado (por ejemplo, un cambio social drástico) les llevaría a incurrir en graves costos (por ejemplo, arriesgar su vida), y advierten al mismo tiempo que, si dicho bien se produce (si se concreta la revolución), ellos se benefician de todos modos (hayan participado en la producción de la misma o no). La actitud «racional» de cada uno de estos sujetos, entonces, es la de no contribuir a la producción de dicho bien, con la esperanza de salvarse de cualquier costo y a la vez, beneficiarse de la posible actuación de los demás. Piénsese, por ejemplo, en los procesos inflacionarios: todos saben que se alcanza un beneficio colectivo si todos contribuyen no aumentando los precios. Sin embargo (a menos que se tomen ciertas medidas al respecto), cada uno tiende a aumentar los precios de los bienes que vende, con la expectativa de beneficiarse (sin incurrir en costos) si todos los demás mantienen los precios bajos (y no perjudicarse, si todos los demás también los aumentan). Esto es, actuando racionalmente, todos tienden a asumir la conducta del «colado», con el consiguiente perjuicio general.

Según los analíticos, en la revolución se presentan problemas idénticos a los mencionados. En este caso, las situaciones posibles serían las siguientes:

		Los otros	
		P	no P
Uno	P	2	4
	no P	1	3

Siendo P: participa/n; no P: no participa/n

La idea es que respecto de una revolución, la situación óptima se produce cuando uno participa, y los demás también lo hacen (situación 2). Aquí, todos incurren en ciertos costos, pero todos terminan benefición-

36. Se habla de un bien público cuando el bien en cuestión requiere, para ser producido, de la actividad de un grupo de gente; una vez obtenido, beneficia a todos (aun a aquellos que no contribuyeron a producirlo); implica costos para todos aquellos que contribuyen a alcanzarlo; y tiene beneficios que, una vez obtenidos, superan a los costos mencionados. Un caso que puede ilustrar perfectamente las condiciones mencionadas puede ser el de la mantención de un medio ambiente sano. Véase, al respecto, Olson (1982).

dose. La peor situación posible (4), se produce cuando uno contribuye a provocar la revolución, pero todos los demás no. Lo que el gráfico trata de decir es que la situación óptima (2) tiende a ser desplazada por otra (1), ya que todos tienen la expectativa de beneficiarse de la acción de los demás, sin incurrir en ningún costo. El resultado, entonces, es la no producción del bien deseado, ya que todos terminan viendo a 1 como el curso de acción más racional.[37]

4. Finalmente, los analíticos destacan que Marx, en su teoría acerca de la revolución, sostenía dos afirmaciones aparentemente implausibles. Por un lado, que los proletarios iban a ser capaces de superar problemas de acción colectiva como los referidos (iban a ser capaces, por ejemplo, de superar las situaciones de *free rider* —en este caso, la tentación de cada proletario de «aprovecharse» de los esfuerzos que supuestamente harán los demás—). Por otro lado, que los capitalistas iban a ser incapaces de superar iguales problemas (iban a ser incapaces de coordinar sus acciones para beneficiar los intereses generales de la «clase» capitalista). Ambas afirmaciones, de todos modos, parecen desacertadas. La primera, debido a que en el contexto capitalista, según vimos, los obreros tienden a resistirse a incurrir en los costos necesarios para una revolución: estos costos son muy altos y además, normalmente, los trabajadores tienen bastante más que perder, además de sus cadenas.[38] En cuanto a la segunda afirmación, ésta también se muestra implausible. La idea marxista tradicional sería la siguiente: ansiosos por extraer más y más plusvalía, y aumentar así su tasa de ganancia, los capitalistas tienden a comportarse irracionalmente, llevando a los trabajadores a una situación de absoluta miseria, que les empuja a la revolución. Lo que en realidad parece ocurrir, sin embargo, es que los capitalistas (a diferencia de los obreros) tienen a su disposición los medios suficientes como para coordinar sus acciones y superar así problemas que amenazan a todos los miembros de su clase. Por ejemplo, cuentan con medios para facilitar la comunicación entre ellos; establecer sanciones para los que no cooperen (aumentando así los costos de la no contribución a los objetivos comunes); etc. Tales medios no sólo facilitan la acción colectiva entre los capitalistas, sino que también pueden ayudar

37. Véase, por ejemplo, Buchanan (1982), cap.5.

38. Estas comprobaciones muestran la dificultad de los movimientos revolucionarios en contextos capitalistas. Pero no niegan la posibilidad de tales movimientos en otros contextos; y ni siquiera la viabilidad de acciones concertadas de los trabajadores, dentro del capitalismo, en tanto y en cuanto se presenten ciertos elementos adicionales. Por ejemplo, modos de incrementar los costos de los no participantes (a través de sanciones formales o informales); un liderazgo de características excepcionales; instituciones que coordinen eficientemente los esfuerzos de los obreros; etc. Quedan dudas, sin embargo, de hasta qué punto estas medidas pueden ayudar a disminuir los costos de la transición revolucionaria, y eliminar el problema del «colado».

a dificultar la cooperación entre los obreros.[39] La situación final, en conclusión, tiende a ser la inversa de la prevista por Marx (en cuanto anticipaba la cooperación entre los trabajadores y la irracionalidad de los capitalistas). Este tipo de comprobaciones, según me parece, debe ayudarnos a replantear las posibilidades y las condiciones de la acción grupal hacia el socialismo.

EXPLOTACIÓN

Los nuevos presupuestos reconocidos por los marxistas analíticos llevan a profundos replanteamientos, también, de tradicionales conceptos como el de la explotación. Una primera y decisiva observación es la señalada por G. A. Cohen: una vez que aceptamos que la categoría de los obreros ya no se superpone con la de los necesitados —señala Cohen— «estamos forzados a elegir entre el principio de que tenemos derecho al producto de nuestro trabajo, implícito en la doctrina de la explotación, y un principio de igualdad de cargas y beneficios que niega el derecho al producto del trabajo de uno y que es necesario para defender el apoyo a los más necesitados que no son productivos y que, como resultado, tampoco se encuentran explotados».[40]

Esta necesidad de repensar la idea de explotación se acompaña con otros datos adicionales, derivados de la renovada postura normativa de los analíticos. Fundamentalmente, la mayoría de los marxistas analíticos no estarían dispuestos a reconocer como explotadoras aquellas situaciones en las que una persona trabaja a las órdenes de otro duespués de haber elegido (en un sentido fuerte del término) hacerlo. Tomemos este típico caso, presentado por John Roemer (tal vez el que más ha escrito sobre el tema de la explotación, de entre los miembros del «grupo de septiembre»). Dos personas, Karl y Adam, son los únicos habitantes de cierto territorio. Ambos nacen dotados con idénticas asignaciones, en una situación de absoluta igualdad. Los recursos con los que cuentan les permiten vivir cómodamente el resto de sus vidas, con un mínimo de trabajo. Sin embargo, Karl y Adam difieren en sus preferencias en cuanto a cómo distribuir el trabajo y el ocio. Karl quiere disfrutar de su juventud, y trabajar sólo en la última etapa de su vida. Adam, en cambio, prefiere trabajar en su juventud,

39. Marx supo advertir algunos de los recursos que los capitalistas tenían a su disposición para dificultar las acciones grupales de sus adversarios. Por ejemplo, elegían una tecnología inferior, frente a otra superior y capaz de ayudar a que los obreros trabajasen más integradamente (véase, por ejemplo, Elster, 1983c). En la actualidad, es común que se ofrezcan incrementos de salarios, rompiendo así la homogeneidad de los reclamos obreros, «dividiendo para reinar».

40. Cohen (1994), pág. 10. En un sentido similar, véase Cohen (1990).

y descansar cuando se acerque a la vejez. De ahí que, llegados a la mitad de sus vidas, Adam ha multiplicado sus recursos, y Karl ha consumido todo lo que tenía. Luego, y conforme a los planes que habían escogido en un comienzo, Karl va a trabajar en favor de Adam, y éste comienza su período de descanso. Para Roemer, en tal caso no se presenta una situación de explotación, ya que Karl ha elegido su destino del modo más autónomo posible: ninguna desigualdad le afectaba; tampoco puede hablarse de ninguna «manipulación» o distorsión cognitiva. Él era plenamente consciente de la decisión que tomaba para su futuro.[41] Sin embargo, señala Roemer, las más tradicionales visiones marxistas calificarían de explotadora la situación en la que Karl va a trabajar en favor de Adam, aun cuando admitan que es el resultado de una elección de la que Karl es plenamente responsable y consciente. Clásicamente, éste sería el criterio de aquellos que entienden que hay explotación cuando «un sujeto utiliza en la producción más horas de las que se encuentran incorporadas en los bienes que puede comprar con las rentas de lo que produce».

Frente a este tipo de posturas, más ortodoxas, Roemer defiende una polémica noción de explotación, que intenta hacerse cargo de observaciones como la presentada en el ejemplo anterior. A su entender, la explotación implica un desigual acceso a los medios de producción, siendo concebida como una «consecuencia distributiva de una injusta desigualdad en la distribución de los recursos y los activos productivos».[42] Para reafirmar las enormes diferencias entre la visión de Roemer y las posiciones más tradicionales, puede ser conveniente recurrir a otro ejemplo. Tomemos, por caso, la siguiente situación. En una sociedad *x*, A recibe, al momento de nacer, una maquinaria importante, superproductiva; y B recibe, en cambio, una menos eficiente, pero que le permite producir lo necesario para vivir con comodidad el resto de sus días. Sin embargo, A tiene una enorme voracidad de consumo, lo que le lleva a pedirle trabajo extra a B (a pesar de que A, con su máquina, es capaz de producir mucho más que B). Para las concepciones más tradicionales, B estaría explotando a A. Para Roemer, en cambio, o no habría explotación, o A estaría explotando a B (!).[43]

La concepción de Roemer sirvió para marcar resultados contraintuitivos propios de las más habituales aproximaciones a la idea de explotación.

41. Véase Roemer (1982, 1982b, 1985b, 1989).

42. Véase Roemer (1985b), pág. 65.

43. Roemer (1989). La duda, en la postura de Roemer, se debe a una cierra modificación en su concepción originaria de la explotación. Roemer parece exigir, ahora, que el individuo explotador, para ser calificado de tal, obtenga ventajas a partir del trabajo del otro, además de tener la ventaja de una desigual distribución en los medios productivos.

Sin embargo, la suya parece ser, todavía, una postura muy polémica. Como mínimo, se basa en una teoría de la justicia no fundamentada (¿por qué es injusta toda desigualdad en la distribución de los medios de producción?).

Cualquiera que sea la plausibilidad de la particular propuesta de Roemer, lo cierto es que, a partir de la brecha por él abierta, que implicó incluir como parte integrante del concepto de explotación la idea de justicia,[44] renació la preocupación por dicho concepto, y se propusieron otras posibles definiciones de la explotación.

G. A. Cohen, por ejemplo, ligó tal concepto a la «carencia de reciprocidad». Sintéticamente, de acuerdo con su visión, el acento tiene que estar puesto en que, durante el proceso productivo, los trabajadores producen «cosas que tienen valor» y agentes no productivos (los empresarios) obtienen el mayor beneficio. La objeción al capitalismo, entonces, vendría formulada en términos de «falta de reciprocidad». En este sentido, la postura de Cohen parece atractiva. Dicha postura tiene, además, la virtud de prescindir de la tan vapuleada «teoría del valor» marxista.[45] Sin embargo, esta concepción también parece abierta a críticas de peso (¿por qué considerar todos los aportes empresariales como superfluos?, ¿cuándo deja de haber «falta de reciprocidad»?, etc.).

Suscribiendo una línea similar a la de los anteriores, Jon Elster afirma que la idea más «ortodoxa» de explotación carece de valor moral fundamental porque (según vimos en los ejemplos previos) situaciones que tradicionalmente pueden ser descritas como explotadoras no encierran siempre algo reprochable. Y, como Cohen y Roemer, tiende a ligar la idea de explotación con cierto principio normativo de equidad como el de «darle a cada uno de acuerdo con su contribución». Así, resulta que «la explotación, cuando está mal, está mal no sólo porque es explotación sino porque se agregan otros rasgos adicionales».[46] Por ejemplo, cuando está unida a la coerción física; cuando, sin faltas que sean atribuibles a los mismos trabajadores, se fuerza a los mismos a vender su fuerza de trabajo; etc.[47]

Todas estas distintas visiones de la explotación, en definitiva, resultan intentos todavía incompletos, destinados a reforzar o reformular un concepto que (en los términos en que se lo planteaba habitualmente) parecía o demasiado ambicioso, o muy confuso, o directamente contraintuitivo, en alguna de sus aplicaciones. Los marxistas analíticos, en este senti-

44. Véase Reiman (1989).
45. Véase Cohen (1979).
46. Elster (1990), pág. 196.
47. Véase también, en este sentido, Cohen (1985).

do, han tratado de distinguir claramente los planos descriptivos de los normativos, y de mostrar las posibilidades y límites de diferentes conceptos de explotación.

¿QUÉ ALTERNATIVAS?

Hemos visto, hasta el momento, muchas de las críticas formuladas desde el marxismo analítico hacia las versiones más tradicionales del marxismo. Tomadas en serio, estas críticas implican dejar de lado importantes piezas del típico armazón marxista. Sin embargo, esta actitud de «rechazar lo rechazable» no lleva a los analíticos a conformarse con un modelo (ahora) un tanto «impotente» de marxismo. Por el contrario, la mayoría de ellos se han concentrado en la elaboración de posibles alternativas al capitalismo: alternativas, en todos los casos, respetuosas con los mismos criterios básicos que les sirvieron para confrontar con el marxismo más ortodoxo. Así, en líneas generales, sus propuestas (diversas, y no siempre consensuadas entre todos ellos) han procurado «economizar en información y confianza» (dos virtudes que, en general, los sistemas de economía planificada no tienen); aceptar ciertos criterios de eficiencia; tomar en cuenta el problema de las externalidades; y fundamentalmente, orientarse hacia la autorrealización individual y (lo que constituye su contracara) la disminución o eliminación de la alienación en el trabajo.[48]

Entre las distintas propuestas presentadas por los marxistas analíticos voy a detenerme particularmente en dos, debido a la difusión y la relativa aprobación académica que han recibido.

Ingresos básicos universales

Una de las ideas más notables (y que más polémica han generado en el interior de la corriente analítica) es la presentada, originariamente, por Philippe Van Parijs y Robert Van der Veen, y anunciada como «una vía capitalista al comunismo».[49] La idea en cuestión consiste en asegurar a todos los individuos un ingreso suficiente para satisfacer sus necesidades básicas, que sea independiente —*incondicional*— respecto de trabajos actuales o pasados, de sus necesidades particulares, etc. Los presupuestos a partir de los cuales se formula esta propuesta son los siguientes. Prime-

48. Estos criterios, por ejemplo, enunciados en Elster y Moene (1989).
49. Van Parijs y Van der Veen (1988).

ro, la existencia de una situación de desempleo estructural y no meramente coyuntural.[50] Segundo, el hecho de que (al menos en el mundo desarrollado) la sociedad ya habría llegado a un nivel de «abundancia relativa» como el que resulta precondición para la instalación de una sociedad comunista.

Respecto del enfoque tradicional sobre el comunismo y la transición hacia el mismo, la presentación de Van der Veen y Van Parijs implica algunas modificaciones importantes. Por ejemplo, en ella se dejan de lado algunos tradicionales (y básicos) compromisos con ideas como las de igualdad de renta, propiedad pública de los medios de producción, o una planificación global de la economía. Más aún, ellos descartan la necesidad de una «etapa socialista intermedia» como vía para llegar al comunismo (debido, sobre todo, a que el socialismo se muestra ineficiente para la creación de la riqueza que el comunismo necesita y que, aparentemente, el capitalismo ya habría creado).

De todos modos, y a pesar de sus «rupturas» con ciertas convicciones tradicionales del marxismo, se ratifican aquí acuerdos muy sustanciales con aquella vieja tradición. Por ejemplo, la idea de que todos los individuos tienen que ver sus necesidades básicas satisfechas; o la de que debe existir independencia entre lo que una persona aporta a la producción y lo que recibe como resultado de dicho proceso productivo. De modo igualmente importante, la propuesta del ingreso básico garantizado implica un extraordinario intento por abolir la alienación. Ello, porque el trabajo (tras extender los subsidios) ya no estaría atado a las recompensas externas (de ahí que resulten prácticamente eliminados los trabajos forzados o penosos). Ya nadie se vería en la obligación de aceptar aquello que no quiere, pues su subsistencia pasaría a estar asegurada con la provisión del subsidio. La alienación en el trabajo, en este sentido, resultaría eliminada en un contexto en el cual el que trabaja, trabaja si quiere, y en aquello que prefiere.[51]

Los mencionados, entonces, podrían ser algunos de los beneficios aparejados por la introducción del ingreso universal.[52] Pasemos enton-

50. Véase, por ejemplo, Przeworski (1987). Según Przeworski: «No hay en perspectiva una solución económica al creciente desempleo». Véase, también, Offe (1992). Asimismo, Lo Vuolo (1996)

51. La idea es que el trabajo (ligado ahora a las preferencias individuales) pasaría a ser tan atractivo que «ya no sería trabajo». Nove (1987).

52. Además, posibilitarían que cada uno desarrolle sus propios y personales proyectos; permitirían reducir el estigma que suele acompañar a los desempleados; ayudarían a la reducción de la economía en negro; favorecerían la igualdad sexual (al dotar de un igual poder económico al hombre y la mujer, y dejarlos, en principio, con igual tiempo libre); etc. Véase Lindstedt (1988), pág. 6. También Standing (1992), pág. 59.

ces, a continuación, a enumerar algunos de los posibles problemas que la idea de los subsidios universales parece implicar. Las dificultades a las que voy a hacer referencia tienen que ver, fundamentalmente, con dos tipos de problemas: los que se presentan para tornar al proyecto «económicamente» viable; y los que se presentan para tornarlo «políticamente» viable.

En primer lugar, se señalan los enormes problemas que, aun sociedades altamente desarrolladas, podrían encontrar para hacer frente al pago de los «subsidios». Aquí aparecen cuestiones como la de si los trabajadores seguirán teniendo incentivos para trabajar, una vez que se les garantice la cobertura de sus primeras necesidades; o la de si los capitalistas seguirán motivados para invertir, tras las retenciones que se practiquen sobre sus ganancias, a fin de pagar tales «subsidios». Las respuestas no son unánimes en ninguno de estos casos. Sin embargo, según entiendo, hay por lo menos algo que parece quedar claro: casi todos parecen coincidir en que los «subsidios universales» y el capitalismo democrático resultan dos ideas muy difíciles de compatibilizar.[53]

Según señalara, el otro tipo de críticas que la idea de «subsidios universales» acostumbra a recibir, tiene que ver con la «viabilidad política» de los mismos. Aun para autores como Clauss Offe, en general favorables a la instrumentación del proyecto, resulta una incógnita el cómo obtener una alianza de fuerzas políticas y sociales lo suficientemente amplia como para dotar de apoyo a los «subsidios».[54] Otros pensadores, como Jon Elster, son todavía más críticos, hasta el punto de llegar a sugerir que no sólo resultaría imposible encontrar tal apoyo masivo, sino que además las mayorías harían bien en restar soporte a ideas como la del *basic income*. Las observaciones de Elster, en este sentido, son fundamentalmente dos. La primera, de aroma «hayekiano», consiste en señalar la incapacidad humana para planificar una reforma institucional de la magnitud de la propuesta por Van

53. Así formulado, por ejemplo, en Przeworski (1987). Erik Olin Wright también se ocupó de dejar en claro que los defensores de los «subsidios» se han apresurado al decretar la «innecesariedad» del socialismo, en el camino hacia la «sociedad de la libertad». La idea es la siguiente: una vez que se decidan aplicar los mencionados «subsidios», sería fácil predecir un inmediato movimiento de migración de individuos y de capitales que tornarían imposible la implementación de los mismos. Esto es, en caso de que se quiera asegurar la viabilidad de los «subsidios», se deberán tomar medidas como la de nacionalizar los capitales; impedir su evasión; privarles a los capitalistas del derecho de invertir o desinvertir donde quieren; etc., todo lo cual, obviamente, parece desmentir con creces la utopía de Van Der Veen y Van Parijs acerca de una «vía capitalista al comunismo» (véase estas críticas en Wright, 1987 y también en Carens, 1987). Las críticas de gente como Wright resultaron suficientes para obligar a dichos autores a reconocer la necesidad de «un cierto socialismo», para llevar adelante el ideal que defienden (Así, en Van der Veen y Van Parijs, 1987).

54. Offe (1992), pág. 74.

Der Veen y Van Parijs.[55] Por otro lado, y más centralmente, Elster sostiene que las mayorías rechazarían la propuesta de los «subsidios universales» debido a la incapacidad de la misma de reflejar, de un modo sencillo y claro, principios de justicia plausibles. Según este autor, en materia de justicia, la noción de los «subsidios» parece más bien apelar a un principio de características inaceptables, como el de permitir la «explotación de los trabajadores por los perezosos».[56]

En definitiva, la propuesta de un «ingreso básico garantizado» se muestra todavía inmadura, a pesar (creo) de sus indudables atractivos. En tal sentido, resulta auspicioso que ella siga siendo objeto de un muy intenso y sofisticado debate (sobre todo, en el ámbito académico europeo).

Socialismo de mercado

Otra importante propuesta presentada por defensores del marxismo analítico, se refiere al llamado «socialismo de mercado». Tan polémicos como los anteriores, sin embargo, los estudios relativos al «socialismo de mercado» parecen haber generado, al menos, un mayor consenso entre los miembros del «grupo de septiembre».

Basado en los viejos proyectos de Oskar Lange y Fred Taylor,[57] el «socialismo de mercado» extiende los alcances de las ideas de aquellos autores. La nota esencial de ambos modelos es que en ellos se trata de hacer compatible cierto rol del mercado con la ausencia de la propiedad privada de los medios de producción. En el primero de tales diseños, el mercado funciona respecto de los bienes de consumo, y respecto del trabajo; pero resulta eliminado respecto de la producción de bienes. En este caso es el gobierno quien, a través de un comité central de planificación, determina cómo asignar los recursos productivos, y cómo y cuánto invertir. Este comité debe seguir una política de «ensayo y error» para llevar adelante sus políticas, dada la ausencia de precios de bienes productivos que le indiquen cómo comportarse (por ello, dicho comité debe bajar o subir los precios del bien producido de acuerdo con la respuesta del mercado consumidor).

55. Según él, las consecuencias de semejante propuesta serían tantas, y tan graves, que el llevarla adelante aparecería más bien como un ejercicio irresponsable.

56. En efecto, esto es lo que aparece cuando se autorizan situaciones como la de que una persona obtenga su «subsidio», sin trabajar, y aun cuando esté capacitado para hacerlo, y tenga una buena oferta de trabajo disponible. Para Elster, una política que permita este tipo de situaciones resulta muy difícil de aceptar, al no apelar a un sentido básico de imparcialidad o equidad (lo que él llama, remitiéndose a Thomas Schelling, «puntos focales», más fácil e inmediatamente susceptibles de aprobación). Elster (1987).

57. Lange y Taylot (1956). Véase también, por ejemplo, Nove (1983).

En el «socialismo de mercado» más actual (definido por Elster como «un sistema de cooperativas de trabajadores que toman parte en transacciones de mercado unas con otras»),[58] el rol del mercado se extiende también a la producción de bienes. Según un pionero y agudo estudio de Allen Buchanan, el moderno «socialismo de mercado» podría ser distinguido por los siguientes rasgos: a) todos los precios (como adelantáramos), incluidos los de los bienes de producción, son fijados por el mercado; b) el gobierno central desarrolla el plan general de inversiones, recogiendo recursos de impuestos sobre las tasas de ganancia de las empresas. No establece el precio de los bienes, e interviene en la reducción del desempleo; c) las empresas son manejadas por los trabajadores. Ellas compiten entre sí en el mercado del consumo, y además, en la puja por recibir fondos públicos (a una tasa de interés determinada por el Estado); d) los trabajadores definen, al interior de cada compañía, qué y cómo producir, y cómo distribuir las ganancias obtenidas; e) todos los trabajadores contribuyen, democráticamente, a la toma de todas las decisiones básicas de la empresa (pudiendo, aún, elegir la delegación de estas decisiones en una autoridad más concentrada).[59]

La propuesta del «socialismo de mercado» se vio acompañada, inmediatamente después de ser formulada, por innumerables elogios y críticas. A continuación, voy a hacer una breve referencia a tales comentarios.[60]

En cuanto a las virtudes de tal propuesta, podrían mencionarse varias. En primer lugar, el no ser vulnerable (como las propuestas de una «planificación centralizada») a la típica crítica, fundada en Hayek, acerca de la imposibilidad del socialismo de conocer y usar toda la información necesaria para hacer funcionar eficientemente un sistema economico. En este caso, como en el de la mayoría de las economías capitalistas, la información la provee el mismo mercado, lo cual elimina los problemas «epistemológicos» que preocupaban a Hayek. Adicionalmente, y dado el rol más amplio que asume el mercado, en este caso, se salvan problemas como los que pueden presentarse frente al modelo de Lange-Taylor (un permanente proceso de «ensayo y error» tratando de determinar qué producir; posibles pérdidas de eficiencia, debidas a este mismo proceso).[61] En segundo lugar, el «socialismo de mercado» superaría a los modelos «simples» de mercado, en cuanto estos últimos «no alcanzan a una eficiente asignación de recursos en la presencia de

58. Elster (1985), pág. 449.
59. Buchanan (1985), pág. 106.
60. La mejor reseña que puede encontrarse al respecto, seguramente, se halla en Roemer y Bardham (1993).
61. Buchanan (1985).

externalidades».[62] Esto, tanto en lo que hace a la prevención de externalidades negativas (polución, por ejemplo), como en lo que hace a las externalidades positivas (inversión en educación, por ejemplo). En tercer lugar, este modelo permitiría enfrentar mejor el problema del desempleo, a través del control centralizado de las inversiones, por parte del gobierno. En cuarto lugar, el «socialismo de mercado» favorece, al menos de un modo más completo que otros sistemas, la autorrealización de los trabajadores en su lugar de trabajo (al otorgarles a aquéllos, por ejemplo, el derecho a tomar parte en todas las decisiones de la empresa, etc.).[63] En último lugar, y tal vez lo más importante, la propuesta en cuestión resulta atractiva en términos de igualdad distributiva. Según Adam Przeworski (quien, en líneas generales, se muestra escéptico frente a esta propuesta): «[L]a distribución del ingreso asociada con [el socialismo de mercado resulta] más igualitaria que la que se logra con el capitalismo, ya que los empleados reciben la totalidad de los ingresos generados por la firma».[64] A modo de conclusión, Jon Elster sostiene que el sistema en cuestión representa «el mejor compromiso» posible con muchos de los ideales defendidos por Marx, si aceptamos (quizá, contra los mismos criterios de Marx) que tales ideales no pueden ser todos realizados al mismo tiempo, y en su máximo grado.[65]

Pasemos ahora a los posibles defectos del «socialismo de mercado». Un primer punto que puede señalarse es que dicho proyecto podría seguir resultando vulnerable a los abusos y manipulaciones que se hicieron frecuentes en los países del «socialismo real». Piénsese, fundamentalmente, en el hecho de que un cuerpo burocrático es el que va a distribuir las inversiones públicas.[66] En segundo lugar, tampoco queda claro la (a veces alegada) superioridad de este sistema en términos de eficiencia y, en particular, sus virtudes en cuanto a la capacidad de motivar a sus miembros a maximizar ganancias.[67] En tercer lugar, el «socialismo de mercado» no puede eliminar muchos de los males que el socialismo se había propuesto erradicar (por ejemplo, el «socialismo de mercado», aun siendo aplicado exitosamente, no permitiría eliminar la alienación —aunque, como señalamos con anterioridad, contribuiría mejor que otros sistemas alternativos a la disminución de los males que el socialismo pretende confron-

62. Roemer (1993), pág. 349. También Roemer (1992).
63. Véase, Elster (1985), pág. 455.
64. Przeworski (1991), pág. 129.
65. Elster (1985), pág. 455.
66. Véase, sobre todo, Buchanan (1985), pág. 113.
67. John Roemer, convincentemente, trata de probar la falsedad de este último punto, en Roemer (1993).

tar—).[68] Peor aún, este sistema es incapaz de erradicar del todo las desigualdades de ingreso (de hecho, las empresas que «comienzan mejor» tienden a ganar más que las que comienzan con menores recursos)[69] y, como señala Cohen respecto de los sistemas de mercado, en general, todavía «motiva que [los aportes de cada uno dependan] no del compromiso de uno hacia los demás seres humanos y del deseo de servirlos a la vez que de ser servido por ellos, sino de la impersonal recompensa del dinero en efectivo».[70] Finalmente (y aunque este problema no es atribuible, en sí, a las cooperativas), parece claro que las cooperativas pueden tener problemas en cuanto a asegurar su propia estabilidad. En este sentido, parece cierto que en un contexto capitalista, fundamentalmente, las cooperativas tienen dificultades para establecerse y desarrollarse. Entre otras razones, porque las ventajas que crean son absorbidas y aprovechadas por empresas que no incurren en los costos en que ellas incurren (piénsese, por ejemplo, en la formación de los trabajadores que, tras ser educados, resultan cooptados por empresas no cooperativas); y porque las mismas firmas capitalistas cuentan con medios para discriminarlas y desalentar la integración cooperativa, en caso de sufrir la competencia por parte de éstas.[71] Más radicalmente aún, existe la seria amenaza de que la misma base democrática de las cooperativas resulte erosionada, por dinámicas del tipo de la descrita: por ejemplo, puede que los mismos trabajadores, decididos a vencer en su disputa con otras firmas (capitalistas o no) voten por la adopción de modelos más concentrados de toma de decisiones; o elijan sistemas menos igualitarios en cuanto a la distribución de los ingresos.[72]

El balance final, tras estas idas y venidas, parece incierto. De todos modos, entiendo que los mencionados estudios muestran la seriedad y la preocupación de los marxistas analíticos en cuanto a la proposición de alternativas al capitalismo, que resulten a la vez aceptables y alcanzables.

ALGUNAS ACLARACIONES FINALES

Son demasiados (y demasiado importantes) los temas «marxistas» de los que no nos hemos ocupado en esta primera aproximación al marxismo

68. Véase, por ejemplo, Elster (1985), pág. 453.

69. Przeworski (1991), pág. 130.

70. Véase Roemer (1993); Cohen (1991).

71. Un trabajo muy interesante al respecto, en Elster (1989b). Véase, también, Przeworski (1991), pág. 126.

72. Véase Przeworski (1991), págs. 129 y 130. También, Buchanan (1985), pág. 114.

analítico. Por ejemplo, en el análisis aquí expuesto no le hemos otorgado mayor espacio al tratamiento de la cuestión de las clases sociales; ni nos hemos ocupado de la concepción marxista del Estado; ni del problema del cambio tecnológico; ni del tema de la ideología; ni de la alienación (aunque, sí de su contracara, entendida como la autorrealización).[73] Es preciso ofrecer alguna justificación del porqué del «recorte» por el que hemos optado.

Según entiendo, las omisiones en las que hemos incurrido pueden disculparse, al menos en parte, a partir de razones como las siguientes: la dificultad de tratar tal diversidad de temas; la certeza de que siempre aparecerían «nuevas fundamentales cuestiones» no tratadas, la falta de espacio, etc. Sin embargo, hay una razón más explícita y más central, acerca del porqué de la selección realizada. Y ésta es la convicción de que el marxismo ha sufrido un proceso curioso, por el cual el aspecto que (tradicionalmente) parecía menos prestigiado, o más marginal, se ha ido convirtiendo en el que lo mantiene vivo. Me estoy refiriendo a la subyacente «teoría moral» marxista que, para figuras de peso como Louis Althusser, constituían meros «residuos ideológicos» en el pensamiento de Marx.[74]

Muchos analíticos han encontrado, en aquel «residuo», el corazón de la contribución marxista a nuestra vida contemporánea. De allí es de donde se desprenden las bases para la crítica a la explotación, la alienación y los abusos propios de las sociedades capitalistas modernas. Y es ésta, tal vez, la principal enseñanza que nos pueden dejar los marxistas analíticos y la que, según entiendo, merecía examinarse antes que ninguna otra.

73. Elster (1985), cap. 2.
74. Alrhusset (1969), en su explícito antihumanismo.

Capítulo 5

EL EMBATE COMUNITARISTA

LAS PRINCIPALES CRÍTICAS DEL COMUNITARISMO FRENTE AL LIBERALISMO IGUALITARIO

El comunitarismo puede ser caracterizado, en principio, como una corriente de pensamiento que apareció en la década de los ochenta, y que ha crecido en permanente polémica con el liberalismo en general, y con el liberalismo igualitario en particular. Esta disputa entre comunitaristas y liberales puede ser vista como un nuevo capítulo de un enfrentamiento filosófico de larga data, como el que enfrentaba a las posiciones «kantianas» y «hegelianas». En efecto, y en buena medida, el comunitarismo retoma las críticas que hacía Hegel a Kant: mientras Kant aludía a la existencia de ciertas obligaciones universales que debían prevalecer sobre aquellas más contingentes derivadas de nuestra pertenencia a una comunidad particular, Hegel invertía aquella formulación para otorgar prioridad a nuestros lazos comunitarios. Así, en lugar de valorar —junto a Kant— el ideal de un sujeto «autónomo», Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad.

De todos modos, si bien es posible encontrar los rastros de aquella polémica en estas críticas que contemporáneamente se formulan frente al liberalismo, conviene aclarar desde un comienzo que es difícil reconocer a este comunitarismo como una concepción teórica homogénea, unificada. Esto es, resulta difícil enumerar con precisión cuáles son los contenidos más o menos propios de esta postura. Más bien, el término «comunitarista» parece servir como «paraguas» para reunir a una diversidad de estudios que, en todo caso, se vinculan unos con otros por avanzar una línea similar de críticas al liberalismo. Pero después de advertir estas críticas comunes, las diferencias entre los «miembros» de este grupo comienzan a agigantarse. Así, dentro del núcleo de autores más típicamente asociados con el movimiento comunitarista nos encontramos con teóricos que son críticos con el liberalismo pero que, en definitiva, defienden criterios bastante cercanos a los de dicha postura —como Charles Taylor—; otros que oscilan entre la defensa de posiciones socialistas y republicanas —como Michael Sandel—; y aún otros que asumen posturas más decididamente conservadoras —como en el caso de Alasdair MacIntyre.

Actualmente, puede encontrarse una extraordinaria variedad de estudios comunitaristas, sobre el comunitarismo, o sobre la polémica comunitarismo-liberalismo. Sin embargo, existe un número relativamente pequeño de «textos fundamentales» dentro de esta corriente, que merecen destacarse por encima de los demás —tanto en razón de su valor intrínseco, como por la enorme influencia que han tenido en el desarrollo de la vasta literatura a la que hiciera mención.

Uno de los libros que, de algún modo, más contribuyeron en la tarea de «abrir el fuego» comunitarista contra el liberalismo fue *Hegel y la sociedad moderna*, escrito por Taylor y publicado en 1979.[1] En dicho libro, Taylor trató de dar continuidad a la empresa hegeliana de objetar la obra de Kant. Dichas críticas apuntaban tanto al concepto de razón puramente formal utilizada por Kant —un concepto de razón que impediría dar contenido alguno a nuestras obligaciones morales— como a la concepción de la «autonomía» por él propuesta —una concepción que justamente rechazaba lo que Hegel consideraba más importante: la «inmersión» del individuo dentro de su comunidad.

El libro de Taylor sobre Hegel, así como sus fundamentales escritos sobre el «atomismo» (que luego examinaremos), fueron seguidos por otras obras también consideradas «básicas» dentro de este movimiento. Entre estos trabajos cabría destacar, ante todo, *El liberalismo y los límites de la justicia,* escrito por Michael Sandel y dirigido, fundamentalmente, a atacar al liberalismo por su concepción de la justicia como independiente de cualquier concepción del bien;[2] *Las esferas de la justicia,* redactado por Michal Walzer en contra de la propuesta de justicia distributiva que aparece en trabajos como el de Rawls;[3] y *Tras la virtud,* de Alasdair MacIntyre, destinado a refundar una moral de raíz aristotélica, basada en virtudes y no en principios universales.[4]

Teniendo este panorama muy general sobre la producción original y más destacada del comunitarismo, podemos intentar definir, con mayor precisión, cuáles son las críticas fundamentales que se han formulado desde dicha corriente, en contra del liberalismo.

En primer lugar, el comunitarismo disputa la «concepción de la persona» propia del liberalismo igualitario, y que Rawls sintentiza en la idea según la cual «el yo antecede a sus fines». Esta afirmación, que puede resultar a primera vista tan abstracta y compleja, quiere decir simplemente que, más allá de su pertenencia a cualquier grupo, categoría, enti-

1. Taylor (1979).
2. Sandel (1982).
3. Walzer (1983).
4. MacIntyre (1981).

dad, o comunidad —ya sea de tipo religiosa, económica, social, o sexual—, los individuos tienen (y es valioso que tengan) la capacidad de cuestionar tales relaciones, hasta el punto, aun, de separarse de ellas si es que así lo prefieren. Para el liberalismo no debe asumirse que, por ejemplo, y por el hecho de haber nacido dentro de una determinada comunidad, yo no pueda o no deba cuestionar dicha pertenencia, para optar por fines o metas distintos de los que podrían distinguir a los miembros de mi comunidad. Para el comunitarismo, en cambio, nuestra identidad como personas, al menos en parte, se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos: nacemos insertos en ciertas comunidades y prácticas sin las cuales dejaríamos de ser quienes somos. Dichos vínculos aparecen así como vínculos valiosos, en cuanto esenciales en la definición de nuestra identidad. De allí que para los comunitaristas, la pregunta vital para cada persona no sea la de quién quiero ser, qué quiero hacer de mi vida —una pregunta que parece ser propia de la tradición liberal, defensora de la plena autonomía de los individuos— sino la de quién soy, de dónde provengo. La identidad de cada uno —según un destacado comunitarista, Charles Taylor— se define en buena medida a partir del conocimiento de dónde se halla uno ubicado, cuáles son sus relaciones y compromisos: con quiénes y con qué proyectos se siente identificado. Frente a quienes presentan una idea «vacua» de la libertad, los comunitaristas defienden una idea de libertad «situada», capaz de tomar en cuenta nuestro «formar parte» de ciertas prácticas compartidas.[5]

Seguramente, la crítica más conocida de las hechas por el comunitarismo frente a la visión liberal sobre la concepción de la persona, es la realizada por Michael Sandel en contra de John Rawls.[6] Sandel objeta, ante todo, el presupuesto rawlsiano conforme al cual las personas *escogen* sus fines, sus objetivos vitales. Este presupuesto, según el autor comunitarista, conlleva una visión descriptivamente pobre del ser humano. La adopción de dicho presupuesto implica dejar de lado una visión más adecuada de la persona, que reconoce la importancia que tiene, para cada uno, el conocimiento de los valores propios de su comunidad —valores que las personas no eligen sino que *descubren*, reconocen mirando «hacia atrás», hacia las prácticas propias de los grupos a los que pertenecen.

Sandel objeta, además, otro aspecto propio de la concepción rawlsiana. La idea según la cual «el yo antecede a sus fines» —conforme a Sandel— lleva implícito que, por más intensa que sea mi identificación con un determinado fin (digamos, un fin habitualmente perseguido por los

5. Taylor, (1979, 1990). Una excelente explicación, en este sentido, en Kymlicka (1990).
6. Sandel (1982). También, MacIntyre (1981).

miembros de la comunidad a la que pertenezco), el mismo nunca será visto como algo constitutivo de mi persona. En este sentido, la visión de Rawls parece ser incapaz de explicar ciertas experiencias humanas básicas. Por ejemplo, excluye la posibilidad de que existan ciertos propósitos compartidos con mi comunidad que puedan ser vistos como formando una parte integral de mi propio ser. Dicha visión parece excluir, también, la posibilidad de que atribuyamos obligaciones o responsabilidades a una determinada comunidad, en su condición de tal.

Llegados a este punto, conviene llamar la atención sobre el siguiente punto. Cuando los comunitaristas afirman que no todos los planes de vida resultan igualmente valiosos, o sugieren (conforme veremos) la adopción de políticas de protección de la comunidad que da marco a nuestras elecciones, lo que nos muestran es su pleno rechazo a un ideal característicamente liberal: el ideal referido a la «neutralidad» del Estado. En efecto, según vimos, el liberalismo sostiene que el Estado debe ser «neutral» frente a las distintas concepciones del bien que aparecen dentro de una determinada comunidad, y debe permitir que, en definitiva, la vida pública sea un resultado «espontáneo» de los libres acuerdos celebrados por los particulares. Para el comunitarismo, en cambio, el Estado debe ser esencialmente un Estado activista, comprometido con ciertos planes de vida, y con una cierta organización de la vida pública. Este «compromiso» estatal puede llegar a implicar —según algunos— la promoción de un ambiente cultural rico (de forma que mejore la cualidad de las opciones de los individuos),[7] la custodia de ciertas prácticas o tradiciones consideradas «definitorias» de la comunidad, la creación de foros para la discusión colectiva, la provisión de información de interés público, etc.

Del mismo modo, y conforme a algunos comunitaristas, el mencionado «compromiso» estatal debería extenderse de modo todavía más directo sobre cuestiones vinculadas a (lo que el liberalismo denominaría) la vida privada o la ética personal. Para Michael Sandel, por ejemplo, si alguien quiere ser coherente con la defensa del ideal del «autogobierno compartido» (un ideal que, podría pensarse, no debiera ser ajeno tampoco a la tradición liberal), luego, no puede tomar una postura indiferente ante aquella esfera de lo «personal» o lo «privado». En efecto, si se reconoce la importancia de que los individuos intervengan activamente en la vida política de su comunidad, entonces, debe advertirse que un objetivo

7. Véase, por ejemplo, Raz (1986). De todos modos, se debe notar que Raz, a diferencia de otros comunitaristas, sólo sostiene que el Estado debe promover una pluralidad de opciones, pata contribuir a una mayor autonomía individual. Autores comunitaristas más definidos, en cambio, se pronuncian en favor de que el Estado promueva ciertos planes de vida sustantivos.

tal requiere de ciertas condiciones institucionales pero también de ciertas cualidades de carácter en los individuos. Al Estado no le debe resultar indiferente, por ejemplo, que los individuos posean o no compromisos políticos: una ciudadanía poco comprometida políticamente termina frustrando o haciendo imposible el logro del autogobierno deseado.[8] Más aún, el Estado debería ayudar a que los individuos se identifiquen con ciertas formas de vida comunes —ya que cuando no llegan a hacerlo, los individuos terminan enfrentándose entre sí, y quitándole legitimidad al Estado (y éste parece ser, sin lugar a dudas, el mal propio de las sociedades modernas).[9]

Si el liberalismo no muestra preocupaciones como las anteriores, ello se debe —conforme a los autores comunitaristas— a que no reconoce los profundos vínculos que unen a los individuos de una misma comunidad entre sí, ni reconocen los vínculos que atan a aquellos individuos con su misma comunidad: el liberalismo parece concebir a los sujetos como «separados» unos de otros y de su comunidad. Es esta concepción la que lleva a los liberales, habitualmente, a establecer una drástica división entre la esfera «privada» y la «pública»; entre lo «personal» y lo «político». Es esta concepción la que les lleva a exigir, tanto a los funcionarios públicos como a los ciudadanos, que «pongan entre paréntesis» sus propias concepciones del bien en sus discusiones públicas acerca de los alcances del poder coercitivo estatal: nada peor, para los liberales, que el Estado haga uso de la fuerza que posee en nombre y a favor de una determinada concepción del bien.[10] Lo que explica esta actitud propia del liberalismo es que dicha postura no sólo reconoce, sino que además *valora y defiende* aquella independencia entre los individuos y los reclamos provenientes de su comunidad. Ello, como un modo de asegurar la posibilidad de que cada sujeto pueda escoger libremente sus propios fines, su propia concepción del bien. La defensa liberal de ciertos derechos inviolables puede entenderse de ese modo: como una forma de impedir que los reclamos comunitaristas (por más que se trate de reclamos sostenidos por la enorme mayoría de la comunidad) tengan éxito frente a ciertos intereses fundamentales que deben asegurarse incondicional y universalmente a todos los individuos. En este sentido, y para mencionar sólo un ejemplo, la comunidad deberá respetar el derecho inviolable de cada uno a expresar sus ideas libremente, por más que aquellas ideas contribuyan a socavar valores que el resto de la comunidad considera como prioritarios.

8. Véase al respecto, por ejemplo, Sandel (1996, 1997). Analizo esta postura con más detalle en la revisión sobre el pensamiento republicano.

9. En este sentido, especialmente, véase Kymlicka (1990).

10. Defendiendo esta postura liberal, por ejemplo, véase Rawls (1993).

Lo dicho hasta aquí nos deja entrever, en el liberalismo, la defensa de una posición ontológica peculiar (y crucialmente diferente de la que asume el comunitarismo), que ha sido caracterizada como una posición «atomista». El «atomismo» es un término con el que los comunitaristas tienden a describir aquellas doctrinas «contractualistas», surgidas en el siglo XVIII, que adoptan una visión de la sociedad como un agregado de individuos orientados por objetivos individuales.[11] El «atomismo» parte de un examen sobre los individuos y sus derechos, a los que asigna una obvia prioridad frente a las cuestiones «sociales». Defender una postura atomista, según los comunitaristas, implica ignorar que los individuos sólo pueden crecer y autorrealizarse dentro de cierto contexto particular. Para los comunitaristas, resulta claro desde un comienzo que los individuos, en verdad, no son autosuficientes, por lo que requieren de la ayuda y del contacto con los demás. O que no son entes capaces de vivir en el vacío, ya que necesitan de un cierto tipo de ambiente social y cultural. La historia de nuestras vidas se inscribe dentro de una «narración» mayor, que es la historia de nuestra comunidad, por lo que no podemos llevar adelante nuestra existencia desconociendo que formamos parte de esa «narración».[12] Para Charles Taylor, el punto de partida de los «atomistas» «denota falta de visión, un engaño de la autosuficiencia que les impide ver que el individuo libre, que detenta los derechos, sólo puede asumir esta identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada; que es un absurdo situar a este individuo en el estado de naturaleza en el cual nunca podría alcanzar la identidad y por tanto nunca podría crear por contrato una sociedad que lo respete. Más bien, el individuo libre que se afirma como tal ya tiene una obligación de completar, de restaurar o de mantener la sociedad dentro de la cual es posible alcanzar esta identidad».[13] Así, no hay que preocuparse exclusivamente por las elecciones individuales de las personas, sino que además es necesario cuidar, muy especialmente, del «marco» dentro del cual esas elecciones se llevan a cabo.

En tal sentido, Taylor propone contrapesar la «tesis atomista» que el liberalismo parece suscribir, con la «tesis social» arriba sugerida. Frente a la «tesis atomista» que parece asumir que las personas son capaces de desarrollar sus potencialidades humanas aisladamente, la «tesis social», como tesis «antiatomista», viene a afirmar lo contrario: el hombre es un «animal social», en el sentido aristotélico. El hombre no es autosuficiente individualmente, fuera de la polis, ya que sin la existencia de determinado con-

11. Taylor (1985).
12. MacIntyre (1981).
13. Taylor (1985), pág. 210.

texto social el hombre no puede afirmar su «autonomía moral», no puede formar las «convicciones morales» en las que pone su atención el liberalismo.[14] Incluso el rechazo de los roles que se nos asignan socialmente resultaría ininteligible si no comprendiéramos «el rol y el significado de tal rechazo para nosotros y para quienes nos rodean: somos seres sociales, y no hay ningún «yo» que pueda ubicarse completamente aparte de la sociedad».[15]

Conviene advertir, en este punto, las implicaciones de lo dicho sobre la idea de la primacía de los derechos, habitualmente defendida por el liberalismo. Para autores como Taylor, la «tesis atomista» constituye la base sobre la cual descansa la defensa prioritaria de los derechos, sugerida por el liberalismo. Y por ello nuestras consideraciones sobre los derechos deben cambiar cuando «minamos» dicha «tesis atomista», y reconocemos que —para el desarrollo de sus potencialidades específicamente humanas—, el hombre necesita de la sociedad. Reconocer que el hombre necesita de la sociedad, implica reconocer la necesidad de asegurar las condiciones que nos permiten desarrollar ciertas capacidades humanas relevantes. Por nuestra propia naturaleza, necesariamente formamos parte de una determinada sociedad, y por ello estamos forzados a reconocer el significado que la misma tiene para nuestras vidas. De allí que tengamos algunas buenas razones para dejar de lado la obstinada defensa liberal de la primacía de los derechos: la «tesis social» es tan importante, al menos, como la «tesis atomista» que sugiere la protección privilegiada de los derechos. La conclusión de Taylor, en este respecto, dice lo siguiente: la única forma de asegurar que los hombres afirmen su autonomía, en definitiva, es la de asegurar una política cultural determinada, sostenida en instituciones de participación política y garantías de independencia personal. Esto es, no podemos, ligeramente, insistir en la necesidad de proteger ciertos derechos frente a la propia sociedad o a expensas de ella.[16] No es para nada obvio que, en caso de con-

14. De hecho, señala Taylor, nuestras elecciones más importantes, nuestros juicios morales y, en definitiva, nuestra propia identidad, se moldean y constituyen dialógicamente, a través de las relaciones que establecemos con el resto de los miembros de nuestra comunidad.

15. Horton (1998), pág. 159.

16. De acuerdo con Taylor, aquellos que implícitamente defienden una tesis atomista, tienden a despreocuparse del involucramiento de los ciudadanos en política. El modelo institucional que los «atomistas» suelen preferir —un modelo «adversarial», en el que los conflictos son resueltos fundamentalmente a través de las instituciones judiciales— socava el tipo de modelo institucional más valorado por los comunitaristas: un esquema en el que los individuos «valoran y mantienen una común adhesión a un conjunto histórico de instituciones que aparecen como el bastión de nuestra libertad y dignidad». Para Taylor, el caso de Estados Unidos nos presenta un claro ejemplo de esta declinación del modelo comunitarista. Ello puede ratificarse, por caso, en el hecho de que el poder judicial ocupe un rol institucional cada vez más importante, o que los lobbistas aumenten su poder de influencia, a la vez que disminuye dramáticamente la participación ciudadana en las elecciones. Taylor (1995), pág. 201.

flicto entre ciertos reclamos «sociales» y algún derecho individual debamos optar, necesariamente, por proteger el derecho que se encuentre en juego. Si nos comportáramos de este modo, afectaríamos nuestra propia existencia como seres autónomos (anularíamos las bases de nuestra autonomía futura), e impediríamos a las generaciones que siguen a la nuestra que formen sus propias convicciones morales independientes.[17]

Alasdair MacIntyre también critica la visión atomista y asocial presupuesta por el liberalismo, y ridiculiza el «agente moral autónomo» que aparece defendido en aquella visión. Frente a imágenes como ésta, sostiene que los individuos sólo pueden florecer dentro de ciertas prácticas, a través de las cuales los individuos desarrollan y perfeccionan sus virtudes.[18]

El punto de partida del análisis de MacIntyre aparece enfocado en el carácter *arbitrario* del debate moral contemporáneo. Dicho debate aparecería distinguido por su impronta «emotivista», y así, por la invocación de razones personales («esto debe hacerse porque así lo considero») y no impersonales («haz esto porque es tu deber») en las discusiones sobre moral. El objetivo, en estas discusiones, parece ser el de revertir por cualquier medio las emociones y preferencias de los demás, de modo tal que ellas lleguen a coincidir con las propias. Esta situación (que el comunitarismo reconoce como) de declive cultural tendría su causa de origen y su fuente de permanencia en la misma cultura del «iluminismo»: dicha cultura sería responsable de la presente arbitrariedad del debate moral, a partir del fracaso de sus principales figuras intelectuales en la provisión de una justificación racional de la moral.[19]

De acuerdo con MacIntyre, los filósofos del «iluminismo» tendieron a coincidir en el contenido de la moral (la importancia de mantener las promesas; la centralidad del valor justicia), pero fracasaron finalmente en sus intentos fundacionales, por desconocer o simplemente dejar de lado la idea de *finalidad* propia de la vida humana. La restauración de un papel importante para la moral requeriría de la readopción de esta idea de «finalidad», lo cual implicaría, a la vez, dejar de lado aquel ser emotivista, y la filosofía abstracta en la que se enmarca, para comenzar a *pensar a las personas como situadas en su propio contexto social e histórico*.

17. Para Taylor, además, el atomismo defendido por los liberales les impide reconocer y distinguir la importancia de lo que denomina «bienes compartidos» —esto es, bienes cuyo valor es inseparable del hecho de ser comunes a una pluralidad de personas (siendo el ejemplo más típico de este tipo de bienes la amistad)—. Adviértase que lo que caracteriza a tales bienes no es el simple hecho de que requieren de más de una persona para ser disfrutados, sino que su bien consiste, justamente, en este ser *compartidos* por una pluralidad de personas.

18. Hampton (1997).

19. Mulhal y Swift (1992), pág. 77.

Prestarle atención a la «finalidad» de las personas (y por ello, a la situación contextual en la que aparecen insertos) exigiría volver a reconocer el papel jugado por las «virtudes» en el desarrollo pleno de la vida de cada persona. De acuerdo con MacIntyre: «Lo que constituye el bien para el hombre es una vida humana completa, vivida del mejor modo, y el ejercicio de las virtudes es una parte necesaria y central de tal vida».[20] Tales virtudes, por otra parte, sólo podrían desarrollarse a través de la participación de los sujetos en ciertas prácticas propias de su comunidad.[21]

Finalmente, MacIntyre enfatiza que en distintos contextos distintos individuos desarrollan varias prácticas diferentes: en distintos momentos históricos se destacan ciertas prácticas y no otras. Esto es, nacemos insertos en ciertas tradiciones específicas (entendidas ellas como un conjunto de prácticas ordenadas y moldeadas de una cierta manera). Es dentro de este marco donde realizamos nuestras elecciones, y es en relación con dicho *background* como podremos evaluar la racionalidad de las decisiones de alguien, en su búsqueda del bien.

Frente a posturas como las de Taylor o MacIntyre, los liberales tenderían a poner un excesivo énfasis en las preferencias de los individuos. Conforme a éstos, atendiendo a tales preferencias, se contribuye mejor con el bien común. Para los comunitaristas, en cambio, el punto de partida resulta exactamente el opuesto. Para ellos, el bien común «más que ajustarse al parámetro de las preferencias individuales, provee[ría] el estándar a partir del cual tales preferencias [deberían ser] evaluadas».[22]

Comunitarismo y justicia

Liberales igualitarios y comunitaristas difieren radicalmente en cuanto a la concepción de la justicia que defienden. Aunque esta diferencia ya se vio implícita en los puntos anteriores, es importante otorgarle un lugar especial, dada la relevancia que muchos comunitaristas le otorgan, en sus objeciones al liberalismo. De todos modos, conviene anticipar que aunque todos los comunitaristas se enfrentan al liberalismo igualitario en este punto, casi todos ellos (internamente) difieren en

20. MacIntyre (1981), pág. 140.

21. A su vez —conforme a MacIntyre— el ejercicio de tales virtudes nos permitiría alcanzar los «bienes internos» propios de cada práctica. Tales bienes internos son aquellos que sólo pueden alcanzarse dentro de cada práctica. Por ejemplo, alguien puede alcanzar prestigio y riqueza fuera del ejercicio de la música, pero hay cierta sensibilidad que sólo puedo adquirir dentro de dicha actividad musical y no en otro lado.

22. Un análisis de esta posición puede verse en Kymlicka (1990), pág. 206. Véase, también, Kymlicka (1989).

cuanto a qué concepción de la justicia apoyar. En lo que sigue, voy a referirme sólo a dos de las concepciones sobre la justicia defendidas por el comunitarismo, por ser de las más notables entre las que se han desarrollado hasta el momento.

Para algunos comunitaristas, el valor mismo de la «justicia» no merece la centralidad que los liberales tienden a asignarle. Recuérdese, por ejemplo, la idea rawlsiana según la cual la justicia es la «primera virtud de las instituciones sociales». Frente a tal tipo de consideraciones, algunos autores comunitaristas, como Michael Sandel, sostienen que la justicia es sólo una virtud «remedial». La justicia aparece, simplemente, porque no se permite (o no se favorece) el desarrollo de otras virtudes más espontáneas, más ligadas a valores como la fraternidad o la solidaridad. Según Sandel, en una familia, por ejemplo, no es necesario ningún principio de justicia. Sus miembros poseen los necesarios «entendimientos compartidos». Saben cómo resolver sus conflictos internos sin la necesidad de «árbitros» o de controles externos. La idea de comunidad, en este caso, reemplaza la idea de justicia.[23] De acuerdo con Sandel, dentro del proyecto liberal rawlsiano «la justicia encuentra su lugar por el hecho de que no podemos conocernos unos a otros, o a nuestros fines, lo suficientemente bien como para gobernarnos exclusivamente a partir del bien común. No es fácil que esta condición desaparezca por completo, y en tanto ello no ocurra, la justicia va a seguir siendo necesaria. Sin embargo, tampoco es seguro que ella predomine para siempre, y mientras ello sea así, la comunidad seguirá siendo posible, y seguirá constituyendo una presencia perturbadora para la justicia».[24]

De acuerdo con Charles Taylor, de todos modos, nuestra lectura de la posición de Sandel no debe quedarse exclusivamente en señalar las distancias entre el modelo de resolución de conflictos que aparece en una familia, y el modelo de administración de justicia defendido por el liberalismo. De hecho —continúa Taylor—, pensar algo así como que Sandel aboga por una sociedad organizada «de modo análogo a una familia», es ridiculizar la posición de aquél. El punto importante que Sandel quiere señalarnos, más bien, es el siguiente: en una sociedad donde no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, la insistencia obstinada en la aplicación de ciertas reglas de justicia puede resultar no sólo una tarea inútil, sino también una tarea contraproducente en relación con los lazos sociales aún vigentes. En particular, a Sandel le interesa señalar las dificultades de sostener el tipo de redistribución igualitaria favorecida por Rawls, en una sociedad cuyos miembros carecen de un sentido fuerte de comunidad.[25]

23. Sandel (1982).
24. Ibíd., pág. 183.
25. Taylor (1995), págs. 184-185.

Para otros comunitaristas, a diferencia de lo que parecía propio de la concepción de Sandel, las ideas de justicia y comunidad pueden ser en efecto compatibles. Sin embargo, estos comunitaristas consideran que debe dársele a la justicia un contenido diferente al que hoy se le otorga. Hoy, la justicia se basa en principios universales, abstractos, ahistóricos. La justicia, en cambio, debiera nutrir su contenido a partir de nuestras prácticas comunes. Ello, debido a que, en verdad, no nos es posible salirnos de nuestra propia realidad en busca de aquellos principios ideales. En la versión de la justicia defendida por estos comunitaristas, cada comunidad evalúa sus bienes sociales de manera diferente, y la justicia aparece en la medida en que esas evaluaciones tienen relevancia, y son las que dominan las distribuciones de derechos y de recursos que la sociedad en cuestión lleva a cabo.

Una posición como esta última ha sido defendida, por ejemplo, por Michael Walzer. Para este autor, «diferentes bienes sociales deben ser distribuidos por diferentes razones, de acuerdo con procedimientos diferentes, por agentes diferentes; y todas estas diferencias derivan de diferentes entendimientos de los mismos bienes sociales —son el producto inevitable del particularismo histórico y cultural—».[26] Esta idea de Walzer, claramente, viene a disputar lo que sostienen posturas como las de Rawls o Dworkin. Autores liberales como los citados —en su propuesta de distribuir igualitariamente ciertos bienes básicos («bienes primarios» en el caso de Rawls, «recursos» en el de Dworkin)— parecen no tomar en cuenta el hecho de que ciertas comunidades pueden menospreciar los bienes que en tales propuestas se propone distribuir; o pueden considerar que tales bienes deben distribuirse de acuerdo a pautas no necesariamente igualitarias; o pueden entender, aún, que no todos los bienes en cuestión deben distribuirse de acuerdo a principios idénticos (por ejemplo, pueden entender que ciertos bienes no deben distribuirse igualitariamente sino, en todo caso, de acuerdo a ciertas tradiciones habitualmente aceptadas dentro de la comunidad en cuestión).

Tomando nota de consideraciones como las citadas, Walzer defiende una noción «compleja» de igualdad, según la cual cada bien debe distribuirse de acuerdo con su propio significado; que se contrapone a una idea «simple» de la igualdad, según la cual lo que la justicia requiere es la mejor distribución de algún bien determinado (distribuir mejor el dinero, por ejemplo).

Para Walzer, en el momento en que reconocemos el distinto significado que tienen bienes diferentes, llegamos a entender cómo hemos de distribuir tales bienes, quiénes deben hacerlo y por qué razo-

26. Walzer (1983), pág. 6.

nes: el reconocimiento de dicho significado «dispara» —fuerza— la aparición de un principio distributivo particular. Para entender la idea, piénsese en el bien «salud». En sociedades como la nuestra, el primer propósito de la salud parece encontrarse vinculado con el bienestar físico, la cobertura de necesidades médicas. Cuando reconocemos esto, entonces, debemos ver como un problema el hecho de que la mayor atención médica, por ejemplo, no recaiga sobre aquellos que cuentan con mayores necesidades sino en aquellos que cuentan con mayores ventajas económicas.[27]

La «interpretación» de estos significados diferentes —aclara Walzer— no es tarea de los filósofos, exclusivamente. Más bien, la tarea de reconocer estos «acuerdos compartidos» debe concebirse como una obra colectiva, una tarea en la que debe intervenir toda la sociedad. Nuevamente, puede verse aquí una crítica de Walzer a posiciones liberales como la defendida por Rawls: la satisfacción del ideal de justicia no aparece vinculada con los principios abstractos que pueda discernir un buen filósofo, sino con peculiaridades —propias de cada bien— que cada comunidad, en conjunto, deberá reconocer por sí sola. Piénsese en la educación, por ejemplo. Al respecto, para Walzer, a la hora de determinar una política para el área debiéramos formularnos preguntas como las siguientes: ¿qué es lo que piensa al respecto la gente, en general?, ¿qué piensan los padres que mandan a sus hijos a la escuela?, ¿qué piensan los maestros?, ¿cuál es el «entendimiento» profundo que la sociedad tiene al respecto?[28]

Finalmente, la idea de que distintos bienes deben distribuirse de modo diferente conforme a su significado implica un rechazo a la posibilidad de que puedan autorizarse (lo que Walzer denomina) «conversiones» entre las diferentes «esferas» de bienes. Así, por ejemplo, no resulta aceptable que el dinero, que encuentra sentido dentro de la esfera económica, ocupe un rol significativo en el modo en que se distribuyen honores; como no resulta aceptable que la situación familiar de un individuo influya en el modo en que se distribuyen los puestos de trabajo. Esto es lo que, por ejemplo, convierte al capitalismo en un sistema injusto: más que la distribución desigual de la riqueza, el hecho de que el dinero sea capaz de brindarle, a quien lo posee, un acceso privilegiado a bienes tales como la salud o la educación. Por razones similares, por ejemplo, eran criticables las sociedades teocráticas en las que la autoridad religiosa contaba con un poder de influencia similar al que hoy distingue al dinero. Esto —en

27. Esta visión defendida por Walzer parece tributaria de una posición similar, en esre punto, defendida por Williams (1971), y duramente criticada por Nozick (1974).

28. Véase, también, Miller y Walzer (1995).

el lenguaje de Walzer— nos sugiere que un cierto bien se ha convertido en bien «dominante», y que «tiraniza» sobre los demás bienes: existe esta «tiranía» cuando no se respetan los principios internos a cada esfera distributiva, del modo en que lo asegura, por ejemplo, la propuesta de la «igualdad compleja».

UN BALANCE DEL DEBATE COMUNITARISMO-LIBERALISMO

Como resultado de este «embate» comunitarista, muchos liberales se vieron obligados a revisar sus posiciones iniciales. En particular, más adelante examinaremos de qué modo la nueva obra de Rawls refleja el impacto de las críticas comunitaristas (aún a pesar de que el mismo Rawls se resista a reconocer la magnitud de dicha influencia). Sin embargo, se puede reconocer que este «avance» del comunitarismo fue seguido de una serie de contrarréplicas liberales que también ocasionaron un serio impacto sobre el comunitarismo. Actualmente, y desupués de más de una década del comienzo de esta discusión entre comunitaristas y liberales, las aguas parecen haberse aquietado, y las coincidencias y diferencias entre una y otra postura se han tornado, así también, más claramente visibles. En lo que sigue, voy a ocuparme de llevar a cabo un balance del estado de la discusión entre el comunitarismo y el liberalismo igualitario.

En primer lugar, y por una parte, debiera destacarse que muchas de las críticas más habituales del comunitarismo no merecen mayor atención por parte del liberalismo. Típicamente, la acusación según la cual el liberalismo suscribe una posición «atomista» reconoce un aspecto muy poco interesante, pero sin embargo también demasiado habitual dentro de las objeciones que formula el comunitarismo: me refiero a la idea de que los liberales no reconocen la importancia del «contexto» social/cultural en la formulación de elecciones individuales. La influencia e importancia del «contexto», debiera decirse, resulta un dato más bien obvio para cualquier liberal.[29] Siguiendo con esta línea de respuesta podríamos decir que todo liberal razonable debe negar la imagen de la sociedad —imagen que frecuentemente se le adjudica— como una sociedad compuesta de átomos distantes y separados entre sí. Para el liberalismo debe resultar absolutamente claro que los individuos se agrupan formal o informalmente, y que tales asocia-

29. Más aún, debiera agregarse que, conforme a posiciones como las defendidas por el igualitarismo, muchas veces los comunitaristas parten de descripciones triviales («nuestras elecciones se muestran influidas por el contexto en que vivimos») u obvias («no podemos salirnos de nuestra realidad») para llegar a prescripciones injustificables («nuestras elecciones deben ser influidas por el contexto en que vivimos»).

ciones resultan o pueden resultar enormemente relevantes para sus miembros.

Por otra parte, y contra lo que puede querer sugerir el comunitarismo, la defensa que hace el liberalismo de la idea de «neutralidad» no debe ser asociada, necesariamente, con programas políticos consistentes en la «inactividad estatal». Remarcar esto resulta importante dado que, para muchos, el liberalismo se tornaría insostenible, en tanto propuesta igualitaria (al tiempo que el comunitarismo pasaría a convertirse en una propuesta atractiva) si fuera incapaz de fundar teóricamente la posibilidad de que el Estado juegue un papel significativo en la reducción de las desigualdades sociales. Al respecto cabe destacar que, tal como ya hemos visto, la idea de neutralidad estatal que defiende el liberalismo igualitario no sólo es compatible con, sino que *exige*, una amplia intervención del Estado en la regulación de la vida de la comunidad.[30] De hecho, muchos de los principales autores inscritos dentro del liberalismo igualitario se distinguen dentro del ámbito académico, justamente, por su defensa del activismo del Estado.[31] En Dworkin o en Rawls, dicho activismo es exigido en nombre de la justicia e implica, directamente, que el sistema institucional —en su totalidad— se oriente a reducir la influencia de los «azares de la naturaleza» en la vida de cada persona. Vimos también que una de las notas distintivas del liberalismo igualitario (frente al liberalismo conservador) era la de considerar que podían violarse derechos tanto a través de acciones como de omisiones. Esta toma de posición implicaba defender no sólo (como el liberalismo conservador) la libertad en su sentido «negativo» (libertad como no interferencia) sino también en su sentido «positivo»: sostener la libertad, entonces, exigía como imperativo la instauración de un Estado «activista». En este sentido, podría decirse, el comunitarismo debería orientar sus críticas sobre la inactividad o la indiferencia estatal, en todo caso, al liberalismo conservador y no al liberalismo igualitario.

Es indudable, de cualquier forma, que a partir de la «carga» comunitarista los liberales igualitarios han comenzado a prestar atención a cuestiones que antes parecían descuidar. Así, por ejemplo, desde la aparición de tales críticas surgió, en muchos liberales, una mayor preocupación por limitar el alcance de ciertos juicios de valor que en un primer momento, típicamente, aparecían teñidos de pretensiones «universalistas». En este sentido, podría decirse, las críticas del comunitarismo forzaron a muchos liberales a adoptar una postura de mayor «modestia»

30. Véase, por ejemplo, la defensa hecha más arriba del liberalismo igualirario, frente a las críticas del feminismo radical.

31. Casos especialmente notables, por ejemplo, Sunstein (1990), Michelman (1969).

(«abstinencia») epistémica.[32] Conforme veremos, en Rawls dicha toma de posición implicó la retraducción de su teoría como una teoría política y no metafísica, orientada a reflexionar sobre la particular sociedad norteamericana, y no a formular juicios de valor universales —válidos en todo tiempo y lugar—. De acuerdo con la opinión del mismo Rawls, dicho cambio de postura no implica la adopción de una visión escéptica en materia de valores. La discusión sobre el carácter objetivo o relativo de tales valores, simplemente, se ponía entre paréntesis: no era necesario ir más allá, en el tema, a los fines del desarrollo de su nuevo «liberalismo político».[33] Enfoques («autorrestrictivos») similares se han desarrollado, simultáneamente, en autores como Ronald Dworkin o Thomas Nagel.[34]

El nuevo tipo de preocupaciones aportadas por el comunitarismo pudo implicar, también, que los liberales comenzaran a prestar atención a cuestiones que antes tendían a descuidar. Por ejemplo, los liberales tienden, más enfáticamente ahora que antes, a vincular la libertad de elección con la existencia de una multiplicidad de opciones posibles (y significativas). Esto es, se destaca, de un modo previamente inhabitual, que el valor de la libre elección se vincula con el tipo de opciones en juego. Un autor que ha desarrollado esta línea de pensamiento, muy agudamente, es Joseph Raz (en el mejor de los casos, un liberal muy heterodoxo), en cuyo trabajo nos detendremos más adelante. Dentro de estas nuevas inquietudes liberales, podría anotarse también un más claro intento por examinar la influencia de situaciones pasadas como fuente de inaceptables desigualdades presentes; o la mayor relevancia moral que hoy se le asigna al análisis de los «grupos» de individuos, a la hora de definir cómo distribuir derechos y obligaciones.

Finalmente, en otros casos, el pensamiento liberal igualitario ha demostrado una férrea resistencia frente a ciertas demandas comunitaristas. Así, habitualmente, los liberales igualitarios han reafirmado su rechazo frente a determinadas intervenciones estatales amparadas por el comunitarismo en materia de moral privada. En este sentido, el liberalismo igualitario ha tendido a mantener el principio según el cual un estado justo debe respetar todas las diversas concepciones del bien compatibles con ciertos básicos principios de justicia. Y así, ha mantenido su rechazo a la posibilidad de imponer o prohibir ciertos ideales personales, en nombre de una concepción comprehensiva acerca de lo bueno. El comunitarismo, en cambio, y según sugerimos, no es en absoluto ajeno a esta última posi-

32. Raz (1990).
33. Rawls (1993).
34. Un análisis al respecto, por ejemplo, puede verse en Nino (1991).

bilidad.[35] El igualitarismo persiste también en su distinción entre la moral convencional y la moral crítica, para afirmar que la justicia de un orden moral no depende de cuáles son los valores predominantes en una determinada comunidad. Afirmarse en este tipo de distinciones le ha permitido mantener su voz crítica frente a hechos tan aberrantes como la esclavitud o el sistema de castas, que algunos autores comunitaristas, en su defensa del relativismo cultural, se resistirían a calificar como injustos.[36]

En coherencia con los principios recién sugeridos, el liberalismo igualitario tiende a mantener la defensa del principio de «separabilidad de las personas», propio de la presentación defendida por Rawls frente al utilitarismo (un principio conforme al cual debe tomarse a las personas como independientes y separadas entre sí, y no como formando parte de un «cuerpo» común). Para los autores igualitarios, la defensa de este principio es básica, por ejemplo, para condenar aquellas políticas capaces de sacrificar a algunos individuos en nombre del resto, o en nombre de un alegado «bien común». El principio de «separabilidad de las personas» es rechazado por el comunitarismo y de allí que éste, teóricamente al menos, no resulte incompatible con políticas que el liberalismo juzga inaceptables —políticas que violan derechos individuales—. En esta prioridad que los comunitaristas le otorgan a la integración de los individuos en su comunidad (su «inmersión» comunitaria), se hacen acreedores de la crítica de liberales como Amy Gutman, quien señala que «así como los viejos comunitaristas miraban a Marx, y su deseo de rehacer al mundo, los nuevos comunitaristas miran a Hegel, y su deseo de reconciliar a la gente con su mundo».[37]

Comunitarismo, liberalismo y «multiculturalismo»

Tras varios años de albergar polémicas entre liberales y comunitaristas, la filosofía política ha cambiado el foco de su atención, para con-

35. De ahí que no cause sorpresa, por ejemplo, que algunos de sus representantes promuevan la censura de la pornografía en nombre de la moral predominante en la sociedad. Véase, por ejemplo, Sandel (1984).

36. Véase, por ejemplo, Walzer (1983). En su visión crítica de la realidad, el liberalismo igualitario descarta cierras versiones «ingenuas» de la historia, que parecen implícitas en los autores comunitaristas (por ejemplo, la visión romántica según la cual, antes de la «civilización», las relaciones humanas eran cooperativas y armónicas). Una postura más crítica al respecto debe llevarnos a que dichas prácticas (que el comunitarismo suele idealizar) se distinguían en muchos casos por la violencia y la explotación que eran inherentes a ellas.

37. Gutman (1985).

centrarse en una discusión distinta aunque, en definitiva, emparentada con la anterior. Esta nueva discusión se refiere a los problemas originados por la diversidad cultural distintiva de la mayoría de las sociedades modernas. En efecto, muchos países modernos parecen estar compuestos de una pluralidad de grupos (étnicos, religiosos, etc.) que, en ocasiones, poseen un lenguaje, costumbres, o formas de pensar muy diferentes entre sí, lo cual tiende a generar graves tensiones y antagonismos sociales. Según Will Kymlicka, por ejemplo, contemporáneamente existen alrededor de 180 estados independientes, y en ese número relativamente pequeño de países conviven más de 600 grupos lingüísticos diversos, y más de 5.000 grupos étnicos.[38]

Situaciones de diversidad cultural como la referida nos ayudan a entender el resurgimiento que se ha producido, en nuestra época, de movimientos nacionalistas (y de estudios sobre dicha cuestión) que parecían característicos de épocas ya pasadas.[39] Resulta claro: cuando las autoridades de un determinado país quieren determinar cuál es la lengua con la que van a comunicarse, qué es lo que se va a enseñar en las escuelas públicas, qué tradiciones van a celebrarse públicamente, cuál va a ser el calendario estatal, entonces se encuentran enfrentadas, en muchos casos, a la necesidad de realizar opciones básicas que difícilmente pueden satisfacer a todos los grupos distintos que conviven en dicha comunidad.[40]

Los estudios vinculados con el «multiculturalismo» procuran llamar la atención sobre situaciones de diversidad cultural como la mencionada, y tienden a destacar, habitualmente, las dificultades del pensamiento liberal para dar cuenta y, sobre todo, dar respuesta adecuada, a los desafíos a los que se enfrentan estas modernas sociedades «multiculturales».

Dado el tipo de críticas presentadas por los estudiosos del «multiculturalismo» frente al liberalismo, muchos tendieron a establecer una «asociación natural» entre esta línea de estudios «multiculturales» y el comunitarismo. De hecho, esta asociación no resulta enteramente arbi-

38. Kymlicka (1995), pág. 1. Debemos advertir, desde un comienzo, que cuando hablemos de grupos no estaremos refiriéndonos, por ejemplo, a un «mero» agregado de individuos —sujetos agrupados más o menos azarosamente—. Hablaremos, como lo hiciera O. Fiss, de «grupos sociales», esto es, «algo más que una colección de individuos que, para utilizar algún ejemplo extremo, arriban casualmente a la misma esquina en el mismo momento» (Fiss, 1976, pág. 148). Fundamentalmente (aunque no exclusivamente, según veremos) estaremos refiriéndonos a grupos étnicos, lingüísticos, y religiosos.

39. En este escrito me ocuparé de modo más bien indirecto de los problemas específicos del «nacionalismo».

40. Véase, por ejemplo, Walzer (1997).

traria dado que muchos autores habitualmente reconocidos como comunitaristas han aparecido interesados, personalmente, en la promoción de este tipo de discusiones. Con independencia de esta cuestión anecdótica, cabe acotar que comunitaristas y estudiosos del «multiculturalismo» parecen coincidir en su «incomodidad» frente a políticas aparentemente toleradas por el liberalismo, en relación con ciertas minorías culturales.

El liberalismo resulta criticado por defender, en principio, una política de inacción estatal frente a la diversidad cultural distintiva de muchas sociedades modernas: el Estado liberal —según parece— no debe comprometerse o «tomar partido» por ninguna «minoría culturalmente desaventajada». Esta inactividad estatal resulta criticada por varias razones. Fundamentalmente, dicha neutralidad no parece genuina cuando tomamos en cuenta el modo en que muchas de estas minorías culturales han sido (mal)tratadas históricamente: muchas de las minorías en cuestión han padecido, históricamente, discriminaciones explícitas o implícitas por parte de la «sociedad madre» en la que se agrupan. Algunas de ellas, incluso, han sido víctimas de medidas de asimilación coercitiva a la misma. Frente a la situación postergada en que han quedado muchos de estos grupos, la inacción estatal podría verse como un modo de proteger el *statu quo* creado por ese mismo Estado que hoy proclama su neutralidad.

Más allá de la polémica anterior (acerca de cómo actuar frente a las injusticias originadas en el pasado), se encuentra el tema de qué es lo que debe hacer el Estado para mostrarse respetuoso frente a este hecho de la «diversidad cultural». En tal sentido, los liberales se han distinguido por proponer que el Estado restrinja su actividad a la de garantizar a todos los individuos (cualquiera que sea la cultura a la que pertenezcan) ciertos derechos humanos básicos.[41] Esta respuesta, sin embargo, resulta aún poco atractiva para los críticos del liberalismo: a partir de propuestas como la citada, el liberalismo muestra su persistente compromiso con una postura metodológicamente individualista, un compromiso que es visto con sospecha por quienes defienden un rol activo del Estado en la fijación de políticas «multiculturales». El citado «individualismo» es el que lleva a que los liberales den absoluta primacía a los derechos individuales (frente a eventuales reclamos en nombre de los derechos de algún grupo); el que los mueve a defender de modo casi excluyente el ideal de la autonomía personal (por encima de objetivos tales como el de la protección del «contexto social»); y el que los lleva a presuponer que los individuos anteceden a cualquier sociedad o cultura.

41. Kymlicka (1995), pág. 2. Waldron (1995). Véase también Garzón Valdés (1993).

Ideas y presupuestos como los anteriores explican por qué los liberales no reconocen como un problema mayor la decadencia de una cierta cultura, o el paulatino desvanecimiento de ciertas prácticas o tradiciones habitualmente consideradas fundamentales respecto de la identidad de un determinado grupo. Si estas prácticas compartidas decaen por la propia displicencia de quienes (supuestamente) se beneficiaban con ellas, luego —nos diría un liberal— no se nos puede exigir la adopción de políticas públicas orientadas a evitar dicha «caída»: ¿cómo defender el uso de la coerción estatal para mantener prácticas que los supuestamente interesados en ellas no se interesan en mantener? Para ilustrar lo dicho con un caso concreto piénsese, por ejemplo, en la situación de un grupo cuya misma identidad se muestra asociada con el destino de una determinada lengua (tómese el caso de Quebec, en Canadá; o el de Cataluña, en España): ¿podrían tales grupos reclamar medidas especiales para la protección de dicha lengua, como forma —en última instancia— de preservar la identidad del grupo? Para el liberalismo, en principio, si la lengua en cuestión es hoy minoritaria, porque los propios miembros del grupo tienden a comunicarse en otra lengua, entonces no hay ninguna razón especial para «proteger» dicha lengua minoritaria, aun ante la hipotética amenaza de su desaparición. En suma, a través de actitudes como las citadas —su individualismo; su desnuda suscripción del principio de no discriminación—, el liberalismo muestra su resistencia a reconocer como válidos aquellos reclamos hechos en nombre de ciertas minorías desaventajadas.[42]

Todo lo dicho hasta aquí parece mostrar, por un lado, la incompatibilidad entre la teoría liberal y las preocupaciones propias del «multiculturalismo» y, por otro lado, los estrechos lazos que vinculan al «multiculturalismo» con el comunitarismo. Estas dos últimas concepciones, según parece, muestran una prioritaria preocupación por la preservación de ciertos contextos culturales; y ambas promueven el otorgamiento de derechos especiales a determinados grupos o minorías culturales desaventajadas. Sin embargo, las afirmaciones anteriores son menos sólidas de lo que parecen.

Will Kymlicka, por ejemplo, señala que la incompatibilidad entre liberalismo y «multiculturalismo» que les interesa mostrar a ciertos au-

42. En un excelente ensayo, Charles Taylor (1992) alude a la incapacidad del liberalismo para dar tratamiento apropiado a los dos tipos de problemas que nos plantea el «multiculturalismo» (y, en especial, la subyacente demanda moderna por la «propia identidad»). Actualmente debemos enfrentar, por un lado, una petición en favor de derechos iguales (compatibles con la política de «ceguera frente a las diferencias» defendida por el liberalismo) y, por otro lado, una petición en favor de ventajas especiales (una «política de las diferencias» que el liberalismo se niega a reconocer).

tores comunitaristas resulta básicamente infundada.[43] En primer lugar —dice Kymlicka— existe una cierta equivocación respecto de cuáles son los reclamos más habituales de los grupos minoritarios en los cuales se suele pensar, en estos casos. El comunitarismo parece asumir como obvio que los principales reclamos de estas minorías (étnicas, lingüísticas, etc.) son reclamos antiliberales, que buscan la separación del grupo en cuestión de la «sociedad madre» en la que aparecen insertos. Sin embargo, afirma Kymlicka, empíricamente parece demostrarse que el caso suele ser otro: al menos en su gran mayoría estos grupos pretenden ser «participantes plenos e iguales en las sociedades liberales modernas».[44] Los grupos minoritarios en cuestión tienden a compartir la enorme mayoría de los principios liberales prevalecientes en muchas sociedades modernas (respeto por la libertad de expresión, respeto por la libertad de culto, etc.). Algo similar suele ocurrir con los grupos que emigran a países con culturas democráticas, proviniendo de países no democráticos: la mayoría de tales inmigrantes tienden a adoptar rápidamente las prácticas de orientación liberal que rigen en las sociedades que los reciben.

El segundo malentendido señalado por Kymlicka tiene que ver con el erróneo presupuesto comunitarista según el cual «los principios liberales son inherentemente opuestos a los reclamos de derechos por parte de minorías».[45] En realidad, las cosas no resultan tan simples y unidireccionales como parecen sugerir los comunitaristas. Dentro del contexto de este trabajo ya hemos visto de qué modo, en muchos casos, autores liberales igualitarios tan arquetípicos como Dworkin abrían un claro espacio para los reclamos de ciertas minorías desaventajadas. Este tipo de demandas, defendidas y alentadas por cierto liberalismo, podían traducirse en ocasiones en medidas provisorias en favor de determinados grupos, como las acciones afirmativas; y también podían implicar la protección de un determinado ambiente cultural o el compromiso del Estado con la provisión de determinados bienes culturales difícilmente accesibles al público sino es a través de la intervención estatal.[46]

Kymlicka avanza sobre la cuestión citada tratando de mostrar de qué modo el liberalismo puede darle cabida a los reclamos de ciertas minorías culturales; y cuáles son los límites que el liberalismo se autoimpone, al embarcarse en tales iniciativas. A tal fin, Kymlicka distingue entre lo que

43. Kymlicka (1997).
44. Ibíd., pág. 4.
45. Ibíd., pág. 5.
46. Véase, por ejemplo, Ronald Dworkin, en el cap. 3 y el cap. 5 de Dworkin (1985).

denomina «restricciones internas» y «protecciones externas». De acuerdo con el autor canadiense, los liberales tenderían a oponer claras resistencias frente a aquellas «restricciones internas», entendiendo por tales las medidas adoptadas por un cierto grupo en contra de los derechos de algunos de sus propios miembros (así, por ejemplo, hablaríamos de una «restricción interna» cuando un cierto Estado utiliza el poder coercitivo del que dispone, para restringir la libertad de algún grupo de individuos, y en nombre de la religión, las tradiciones, o las prácticas dominantes dentro de dicha comunidad).[47] Sin embargo —agrega Kymlicka—, los liberales no suelen ver mayores inconvenientes en la posibilidad de defender ciertos derechos minoritarios especiales, orientados a establecer «protecciones externas», esto es, barreras en defensa de una determinada minoría desaventajada, frente a las pretensiones del grupo social más extenso con el cual aquellas conviven. En tal sentido, resultaría razonable (aun para un liberal) que el grupo minoritario en cuestión busque protecciones especiales frente a la posibilidad de que la mayoría de la sociedad quiera tomar decisiones que vulneren su identidad (p. ej., restringiendo su posibilidad de comunicarse a través de su propia lengua). En su opinión, los liberales, crecientemente, tienden a defender el establecimiento de «protecciones externas» reconociendo que, al menos, algunos de estos derechos minoritarios pueden ser vistos como extensiones o suplementos de los derechos individuales tradicionales, capaces de enriquecer los principios liberales más clásicos.[48]

SOBRE LA PERTENENCIA A UNA DETERMINADA CULTURA

El análisis avanzado en los últimos párrafos —orientado a mostrar de qué modo el liberalismo puede dar cabida a ciertas «políticas multiculturales»— apenas inaugura un debate teórico muy importante, vinculado con una pregunta como la siguiente: ¿se justifica dar una protección

47. Kymlicka desarrolla este punto en Kymlicka (1995), cap. 3.

48. Cabe notar, de todos modos, que no todos los autores liberales o cercanos al liberalismo «celebran» el «multiculturalismo» y defienden las políticas habitualmente aconsejadas en los estudios sobre las cuestiones «multiculturales». David Miller, por ejemplo, trata de justificar el activismo estatal en favor del mantenimiento de una cierta «identidad nacional». En su opinión, la mayor diversidad cultural dentro de un país tiende a provocar que, en definitiva, las distintas culturas en juego comiencen a perder su carácter distintivo, tornándose así «insatisfactorias». Además, considera que el pluralismo cultural no suele acompañarse de una igualdad de acceso, entre todos los conciudadanos, a las diferentes oportunidades culturales existentes: la erosión de las identidades nacionales —afirma— tiende a reemplazarse más bien por una situación en la que sólo una elite recibe los beneficios del vivir en un medio ambiente culturalmente rico y variado. Véase Miller (1995). Conviene prestar atención, también, a los estudios realizados por Yael Tamir, tratando de mostrar la compatibilidad entre nacionalismo y liberalismo. Al respecto, véase Tamir (1993).

especial a determinados grupos? Un análisis algo más detenido sobre la cuestión debe considerar, en primer lugar, si es que resulta relevante o no, para la vida normal de cualquier individuo, su pertenencia a determinados grupos.[49]

A partir de razones diferentes, según entiendo, actualmente son muchos los filósofos políticos que consideran que, en efecto, el hecho de que pertenezcamos a determinados grupos culturales resulta vital para nuestra existencia. De acuerdo con Joseph Raz, por ejemplo, dicha conclusión se justifica a partir de razones como las siguientes. En primer lugar —dice Raz—, el «horizonte de oportunidades» de cada persona se encuentra determinado, en buena medida, por su pertenencia a un cierto ambiente cultural. La prosperidad del grupo al que uno pertenece, así, contribuye a enriquecer y ampliar las oportunidades de cada individuo. En segundo lugar, dicha cultura compartida «facilita las relaciones sociales y es condición para obtener relaciones personales ricas y abarcativas». Finalmente, Raz señala que para la mayoría de las personas la pertenencia a una cultura particular constituye un factor determinante de su identidad.[50] Una consideración de este tipo, por ejemplo, nos permite entender por qué cuando se denigra o se quita valor a la cultura de una persona, dicha persona se siente dañada, ofendida en su propia dignidad.[51]

Muchos critican a Raz, en este aspecto, considerando que, si el Estado se involucrase en la promoción de las condiciones que contribuyen a la mayor autonomía de cada uno, abandonaría la neutralidad «deseada» para convertirse en un «Estado perfeccionista». En efecto, para muchos, la actuación del

49. Otra pregunta diferente, y también relevante, es la de por qué, contemporáneamente, han adquirido tanta importancia los estudios «multiculturales». Una razón parece obvia, y es la referida a las inmigraciones masivas que ha atestiguado nuestra época. Charles Taylor, sin embargo, alude a un fenómeno mucho más profundo, vinculado con la renovada importancia que le adjudicamos, en nuestra época, al logro de una identidad y al logro de reconocimiento por parte de los demás. Para Taylor, antes de la época moderna la identidad de cada uno y, finalmente, el reconocimiento que se obtenía de los demás, dependía del lugar que cada uno ocupaba dentro de las jerarquías sociales existentes. Taylor (1992).

50. Raz (1994), pág. 71.

51. Esta postura, afirmada por Raz, encaja con su concepción general acerca del valor central de la autonomía, las condiciones que hacen posible dicha autonomía, y los compromisos que debe asumir el Estado para favorecer tales condiciones. Las condiciones a las que se refiere Raz —como básicas para permitir una elección autónoma— son centralmente tres. Primero, asegurar que no haya manipulación en favor de ciertas formas de vida. Segundo, asegurar en cada uno ciertas capacidades mentales mínimas (esta segunda condición implica, para Raz, que se favorezcan las condiciones emocionales e imaginativas de la persona, y que se favorezca, también, el desarrollo de las habilidades de razonamiento, memoria, uso de la información, etc. En definitiva, que el Estado se comprometa a asegurar la salud, la educación y el desarrollo de sus habitantes). Tercero, asegurar que los ciudadanos cuenten con un abanico adecuado de opciones (en este sentido, por ejemplo, puede resultar fundamental proveer de apoyo a determinadas minorías culturales).

Estado en dicho campo exigiría que el mismo se involucrase en la evaluación de distintas concepciones del bien para, en definitiva, jerarquizarlas y favorecer algunas de ellas (peor aún, según Raz, el activismo estatal puede llevar a que éste confronte y desaliente, directamente, aquellas concepciones del bien «moralmente repugnantes», de modo tal que ellas dejen de figurar dentro del menú de «opciones disponibles»). Sin embargo, Raz rechaza las acusaciones que se le formulan mostrando, por un lado, que su postura no implica violar el principio milleano (según el cual la única razón para justificar la coerción es la de impedir daños sobre terceros); y, por encima de todo, tratando de mostrar la implausibilidad de los argumentos antiperfeccionistas. Fundamentalmente, de acuerdo con Raz, defender una postura perfeccionista no implica, necesariamente (y tal como suelen creer los antiperfeccionistas) que el Estado deba comprometerse con la imposición de la concepción el bien de algunos, por encima de la concepción del bien de otros (como dice Raz, buena parte de la acción estatal puede estar dirigida, más bien, a «alentar y facilitar las acciones del tipo deseado, o a desalentar los modos de conducta indeseados»).[52] Por otro lado, agrega Raz, el hecho de que el Estado actúe motivado por ciertos ideales del bien no implica asumir que exista sólo una concepción moral plausible (por el contrario —agrega— el perfeccionismo es compatible con un «pluralismo de valores» —con la idea de que existen múltiples formas de vida muy diferentes entre sí, y todas ellas valiosas).[53]

52. Raz (1986), pág. 161. «Conferir honores a artistas creativos y activos, otorgar premios o préstamos a las personas que creen centros comunitarios, cobrar más impuestos sobre cierto tipo de actividades ociosas (p. ej., la caza), en relación con otras» —continúa Raz— son todos casos en los que el Estado toma partido por cierto tipo de concepciones del bien, y que se encuentran —todos ellos— muy lejanos a la «popular imagen amenazante [del perfeccionismo, según la cual resultaría exigible] poner presa a la gente que sigue su religión, expresa sus puntos de vista en público, se deja crecer el pelo, o consume drogas no dañinas». Ibíd.

53. Aun a pesar de estas consideraciones, y según entiendo, muchos liberales igualitarios estarían dispuestos a acompañar a Raz en el desarrollo de su propuesta teórica —aunque, seguramente, sólo en parte de su trayecto—. De hecho, los liberales igualitarios han tendido a considerar medios no perfeccionistas para alcanzar objetivos, en última instancia, similares a los perseguidos por Raz. Ello, por ejemplo, al defender una igualdad de recursos capaz de permitir que cada persona efectúe elecciones más plenamente autónomas. Del mismo modo, algunos liberales consideran razonable el comprometer al Estado, más activamente, en la preservación de un «medio ambiente cultural» vivo y variado (véase, por ejemplo, Dworkin, 1985). Los igualitarios tienden a ser más reacios, sin embargo, ante la alternativa de desalentar ciertas opciones de vida, aparentemente repugnantes. De todas formas, cabe aclararlo, el mismo Raz termina autolimitando el posible alcance práctico de la concepción por él defendida. Ello, debido a su rechazo frente a la coerción estatal directa: ocurre que la coerción «a través de penas criminales, implica una invasión sobre la autonomía, global e indiscriminada [no habiendo, además] forma práctica de asegurar que tal coerción restrinja la posibilidad de que la víctima escoja opciones repugnantes pero no interfiera con sus demás elecciones» (Raz, 1986, págs. 418-419). Por lo dicho, en definitiva, siguen existiendo vínculos muy estrechos entre posiciones como las de Raz, y posiciones como las defendidas por el liberalismo igualitario.

Siguiendo un camino parcialmente similar al sugerido por Raz (y vinculando, así, el «multiculturalismo» con el liberalismo), Kymlicka hace referencia a la relevancia de nuestra pertenencia a determinados grupos culturales para nuestra libertad de elección. La capacidad que tenemos para formar y revisar concepciones del bien —señala Kymlicka— se encuentra atada a nuestra pertenencia a una determinada cultura: es en dicho contexto donde queda determinado el abanico de opciones del que vamos a disponer, a la hora de tomar alguna decisión respecto de nuestros planes de vida futuros.[54]

Sin embargo, posiciones como las de Raz o Kymlicka, que aquí pondremos bajo examen, distan de ser aceptadas unánimemente, dentro del ámbito de la filosofía política. Por un lado, y frente a tales posturas, encontramos a quienes sugieren apartarse más drásticamente de las premisas del pensamiento liberal. En este sentido, y por ejemplo, podemos citar el caso de O. Fiss quien, hace muchos años ya, supo hacer referencia a los «grupos sociales» como teniendo una existencia diferente de la de sus miembros, y rechazando así, directamente, uno de los presupuestos típicos del liberalismo: el individualismo metodológico (en la idea de que los grupos son reducibles, finalmente, a los miembros que los componen).[55]

Por otro lado, nos encontramos con liberales que consideran exageradas y, finalmente, inútiles o inconvenientes, las discusiones sobre derechos grupales o culturales. Jeremy Waldron, típicamente, sostiene una posición crítica como la citada, tomando en cuenta que, de hecho, nos encontramos inmersos en un «caleidoscopio cultural» que implica que nuestras vidas son el resultado de un conglomerado de culturas diferentes. En tal sentido —agrega Waldron—, la preocupación por mantener inmaculada («íntegra») una cierta cultura, sólo puede lograrse al precio de un «corte» (un distanciamiento de nuestra cultura respecto de otras) artificioso, improbable, y sobre todo injustificable: «Necesitamos una cultura, pero no necesitamos de la integridad cultural... [las culturas] viven y crecen, cambian y a veces se marchitan; se amalgaman con otras culturas, o se adaptan a necesidades geográficas o demográficas. *Preservar* una cultura, habitualmente, es tomar una versión más bien antojadiza de la misma, e insistir en que esta versión debe perdurar a todo costo, en su definida pureza, y sin considerar las circunstancias sociales, económicas y políticas circundantes».[56]

Dejando constancia de la presencia de críticas como las mencionadas, quisiera plantear un nuevo interrogante que se nos aparece en este pun-

54. Kymlicka (1995), pág. 126.
55. Véase, por ejemplo, Fiss (1976).
56. Waldron (1995), pág. 110.

to.[57] La cuestión es la siguiente: una vez que admitimos (como propongo admitir) la relevancia que tiene para nuestra vida cotidiana el poder integrarnos efectivamente en determinados grupos culturales, ¿qué es lo que se deriva de dicha comprobación? Para la mayoría de los que se ocupan del tema del «multiculturalismo», observaciones como las anteriores aparecen como el paso previo a un reclamo de ciertos «derechos colectivos». Ésta es la cuestión que intentaré examinar en la sección siguiente.

La polémica en torno a los derechos colectivos

¿Resulta razonable peticionar en favor de (algo así como) los «derechos colectivos»? Más básicamente aún: ¿puede concebirse la existencia de derechos de este tipo?[58]

M. Hartney, por ejemplo, mantiene una posición escéptica respecto a la idea de que existen derechos colectivos. Su postura aparece fundada en una pluralidad de razones. En primer lugar, Hartney afirma la tradicional consideración según la cual la última razón capaz de sostener la existencia de derechos (morales) se vincula con el valor de tales derechos para individuos particulares (más que para algún grupo): lo que realmente nos importa defender son los derechos de las personas, y no los intereses de algunos grupos. Por otra parte, la idea de derechos colectivos resulta —en su opinión— tanto innecesaria como inconveniente. Tal idea es innecesaria debido a que, básicamente, los mismos resultados que pueden obtenerse a partir del establecimiento de derechos grupales pueden obtenerse dotando a los individuos de derechos más apropiados. Y además, la idea de derechos colectivos es inconveniente porque genera confusiones.

57. De aquí en adelante, entonces, me concentraré en el enfoque «liberal» sobre la cuestión del «multiculturalismo».

58. Me refiero obviamente a derechos *morales* colectivos (esto es, a los derechos que le corresponden a cada uno desde un punto de vista moral), y no a derechos *legales* (los derechos que ciertas autoridades jurídicas crean o están en condiciones de crear). Los derechos legales dependen plenamente de la autoridad jurídica que se ocupa de dictarlos (en tal sentido, puede decirse que la autoridad jurídica es omnipotente: lo que ella determine como un derecho legal pasa a serlo por el solo hecho de que esa decisión se produzca y se lleve a cabo). Los derechos morales, en cambio, se vinculan con intereses fundamentales en relación con el bienestar de los individuos —intereses que, como tales, necesitan de una especial protección—. Recurriendo a la clasificación hohfeldiana sobre los distintos sentidos en que se emplea la noción de derechos (derechos como correlativos a deberes, como libertades o privilegios, como poderes, como inmunidades; Hohfeld, 1919) podríamos decir que, en general, la posesión de un derecho moral alude a la existencia de reclamos sobre los demás: los demás tienen, frente a nosotros, ciertos deberes que cumplir.

Dicha noción «nos distrae respecto del hecho de que la última razón para la necesidad de proteger colectividades es su contribución al bienestar de los individuos».[59]

Contrariando una postura como la de Hartney, Joseph Raz considera que es posible, para un liberal, defender la adopción de derechos colectivos. En última instancia —afirma—, la alusión a derechos colectivos debe verse, simplemente, como una «*façon de parler*. Una forma de referirse a intereses individuales que surgen a partir de la pertenencia de los individuos a comunidades [particulares]».[60] Lo que ocurre en este caso (a diferencia de la situación habitual en la que discutimos acerca de derechos individuales) es lo siguiente: por un lado, nos encontramos con un bien (no sólo público sino) colectivo (un bien que aparece a partir del hecho de que los individuos forman parte de un determinado grupo); pero además, y fundamentalmente, sucede que ninguno de los miembros particulares de dicho grupo puede alegar su propio interés como base para demandar la satisfacción del bien colectivo en juego.[61]

Lo anterior puede verse ilustrado claramente en un ejemplo ofrecido por el propio Raz. Piénsese —nos dice Raz— en el caso de Yasser Arafat reclamando la autodeterminación de Palestina. El interés de Arafat no justifica por sí mismo la imposición de deberes tan amplios y costosos sobre otra gente, como los que pueden estar implícitos en el reclamo de autodeterminación palestina. Sin embargo, el hecho de que Arafat, por sí solo, carezca del derecho en cuestión, no implica que el derecho a la autodeterminación palestina no exista: la propia nación palestina puede ser portadora de tal derecho. El derecho a la autodeterminación representa así, típicamente, un derecho colectivo: constituye un interés de gran importancia para el bienestar de un número significativo de personas; es (más que un mero bien público) un bien colectivo que surge a partir de la pertenencia de los individuos a un grupo; y los deberes que genera no surgen a partir de los reclamos de ninguna persona del

59. Harrney (1995), págs. 203-204.

60. Raz (1986), pág. 208.

61. Para Joseph Raz, los derechos colectivos se caracterizan por tres rasgos distintivos. En primer lugar, éstos existen «porque un aspecto del interés de los seres humanos justifica considerar a alguna(s) persona(s) como sujetas a un deber». Este requisito muestra la conexión existente entre derechos e intereses individuales: aun los derechos colectivos vienen a servir a intereses individuales. En segundo lugar —agrega—, «los intereses en cuestión son los intereses de individuos como miembros de un grupo en un bien público y el derecho es un derecho a ese bien público porque sirve al interés de aquellos individuos como miembros del grupo. En tercer lugar, el interés de ningún miembro particular de tal grupo sobre tal bien público es suficiente por sí mismo para justificar que se considere a otra persona como sujeta a un deber». Ibíd., pág. 208.

grupo en particular, sino de los intereses conjuntos de una multiplicidad de individuos.[62]

De modo similar, Will Kymlicka manifiesta una postura favorable al reconocimiento de derechos colectivos sosteniendo, como Raz, que es posible defender derechos diferenciados en favor de minorías nacionales de un modo consistente con la defensa de principios liberales básicos —como los principios liberales en favor de la igualdad—. Todavía más —en su opinión— principios liberales como los mencionados directamente *requerirían* del establecimiento de derechos especiales para minorías. En apoyo de su postura Kymlicka recurre, muy especialmente, a concepciones tales como las defendidas por Rawls y Dworkin. De acuerdo con ambos autores, la justicia exige «remover o compensar las desventajas no merecidas o "moralmente arbitrarias", particularmente si ellas resultan "profundas y abarcativas y están presentes desde el momento del nacimiento"».[63] Por ello mismo —sostiene Kymlicka— si el liberalismo quiere ser coherente con las premisas de las que parte, entonces debe considerar como hechos moralmente arbitrarios no sólo las desigualdades vinculadas con la raza y la clase (como suele hacerlo) sino también las derivadas de contextos culturales diferentes. Para Kymlicka resulta obvio que, si no se establecieran derechos diferenciados en favor de algunos grupos, los miembros de ciertas culturas minoritarias carecerían de la «misma capacidad para vivir y trabajar en su propio lenguaje y cultura que sí le es garantizada a los miembros de las culturas mayoritarias».[64]

62. Ibíd., pág. 209. Esto explica, según Raz, el hecho de que, aunque la existencia de tal interés no dependa del tamaño del grupo en cuestión, la existencia del derecho y su fortaleza sí dependen de datos como los citados.

63. Kymlicka (1995), pág. 126.

64. Ibíd. Para algunos autores cercanos al pensamiento liberal, la protección de las minorías puede llegar a justificar, aún, ciertos reclamos secesionistas. Ésta es la opinión, por ejemplo, de A. Buchanan. Conforme a este autor, en efecto, «[s]i un Estado persiste en llevar adelante serias violaciones de los derechos humanos de una minoría dentro de sus límites territoriales, resulta permisible para tal grupo tratar de establecer su propio Estado como un refugio a partir del cual escapar de la persecución, si es que no existe otro recurso a su alcance». Buchanan (1997b), pág. 310. Esta causa resulta una de las pocas justificaciones del derecho de secesión que —en su opinión— resultan aceptables para el pensamiento liberal (las otras causas en las que piensa son las apropiaciones realizadas por una comunidad sobre el territorio de otra, de modo injusto y sin resarcimiento adecuado; y —bajo restricciones muy fuertes— las situaciones en las que una comunidad resulta sistemáticamente discriminada por las políticas públicas —impositivas, regulatorias— adoptadas por el Estado al que se encuentra incorporada). Véase también Buchanan (1991 y 1997b).

DERECHOS DE MINORÍAS Y «PRESENCIA» INSTITUCIONAL

En este apartado quisiera examinar un ejemplo que resulta especialmente relevante cuando se piensa en estrategias orientadas a la protección de minorías: me refiero a la posibilidad de *garantizar*, de algún modo, la representación de ciertas minorías en algunos organismos públicos de toma de decisiones.

Para advertir por qué puede resultar importante garantizar la presencia de grupos minoritarios en ciertas instituciones públicas, imaginemos una situación como la siguiente: el Parlamento de un determinado país se encuentra a punto de sancionar una norma referida a la discriminación de las mujeres en los lugares de trabajo. Imaginemos, además, que —tal como suele ocurrir en muchos legislativos contemporáneos, dominados mayoritariamente por hombres— las mujeres no juegan un rol significativo en tales debates. Lo que sucede entonces es que la decisión en juego, que afecta muy especialmente a las mujeres, resulta finalmente tomada por una mayoría de hombres. Este hecho, por supuesto, no implica que, necesariamente, la norma sancionada sea «mala» (entendiendo que una norma es «buena» cuando es «respetuosa» con los intereses de todos los que son afectados por ella, y «mala» cuando no lo es). Sin embargo, para aquellos a quienes nos interesa contar con un buen sistema institucional, que trate a *todos* los ciudadanos con igual consideración y respeto, la situación anteriormente descrita debe representarnos una amenaza, un riesgo: el riesgo de que, en definitiva, algunos grupos (el grupo de los varones, en este caso) resulten mejor tratados que los demás. ¿Por qué no asegurar, entonces, en situaciones como la mencionada, la posibilidad de que las minorías también puedan exponer y defender sus puntos de vista?

Como modo de precisar lo anteriormente dicho, y defender la necesidad de una «efectiva presencia» de las mujeres (o del grupo del que se trate) en ciertas instituciones públicas, podríamos pensar, al menos, en dos argumentos.[65] En primer lugar, podría decirse que dicha «presencia efectiva» resulta fundamental para resolver un problema epistémico como el siguiente: si lo que queremos es que nuestra decisión resulte imparcial respecto de los intereses de todos los afectados (es decir, si no queremos que la decisión se encuentre sesgada de antemano en favor de ningún grupo; si queremos que dicha decisión sea, en todo lo posible, respetuosa de las distintas preferencias en juego), necesitamos advertir que los riesgos de fracasar en dicho propósito son muy altos, debido a la dificultad que tiene cada uno de reconocer, entender y balancear adecuadamente los intereses

65. Gargarella (1998).

de los demás. En tal sentido, si no tenemos un acceso directo a las opiniones de «los demás», si ellos no tienen oportunidades efectivas de presentar y defender sus reclamos, luego, va a resultarnos muy difícil saber qué es lo que demandan, por más buena fe y empatía que tengamos hacia ellos. Así, por ejemplo, podríamos decir que, aunque contásemos con parlamentarios bien predispuestos hacia los intereses de un cierto grupo indígena, una ley sobre los derechos de tal grupo en cuyo diseño no participasen activamente los miembros de dicha comunidad correría el enorme riesgo de resultar inadecuada para sus mismos propósitos (que, asumo, se vinculan con el tratar mejor a los miembros del grupo en cuestión). Decir esto no implica afirmar algo así como que «sólo los miembros de un determinado grupo pueden entender y defender apropiadamente los intereses propios de su grupo». La cuestión, según entiendo, debe mirarse de otra forma. Analizando este problema, por ejemplo, Anne Phillips sostuvo lo siguiente: «Al interrogarnos acerca de si *sólo* los miembros de particulares grupos desaventajados pueden entender o representar sus intereses conviene dar vuelta a la pregunta y preguntarnos si tal entendimiento o representación es posible sin la presencia de *ninguno* de los miembros de los grupos desaventajados».[66] En este sentido, podemos decir que la «presencia» de los afectados en la discusión de los temas que les conciernen resulta «epistémicamente» valiosa: su presencia puede contribuir decisivamente a que reconozcamos cierta información que de otro modo ignoraríamos.[67]

Por otro lado, dicha «presencia» resulta importante desde un punto de vista «motivacional». En este caso, la idea sería la siguiente: puede ocurrir que, aun conociendo perfectamente las preferencias e intereses de todos los sujetos «potencialmente afectados», carezcamos de las motivaciones necesarias para tomar en cuenta, y procesar de modo ecuánime, dicha información. En tal sentido, la «presencia» de los mismos afectados en el proceso de toma de decisiones podría verse como crucial para asegurar una consideración más efectiva de los puntos de vista en cuestión —para obligarnos a respetar tales puntos de vista.

Kymlicka agrega, a los anteriores, otro argumento de importancia. En su opinión, la mencionada «presencia» de los «potencialmente afectados» resulta relevante en términos de «confianza». Para él, «aun en el caso de que los hombres blancos entiendan los intereses de las mujeres y de las personas de color, no puede confiarse en que ellos promuevan tales intereses». Y —citando un trabajo de Christine Boyle— agrega que «la razón de lo

66. Phillips (1996), pág. 89, nº 12; Kymlicka (1995), pág. 147.

67. Notablemente, ésta es una de las razones que tendemos a utilizar para justificar la representación política «federal» —esto es, la presencia de representantes de los distintos estados en el Parlamento—.

dicho no es que, necesariamente, los hombres no entiendan los intereses de las mujeres, sino que en un cierto punto los miembros de un grupo sienten que alguien que pertenece a otro grupo tiene tal conflicto de intereses [frente a los propios] que la representación se torna imposible, o por lo menos improbable».[68]

Ahora bien, en el caso de ser persuadidos por los argumentos anteriormente expuestos, todavía deberíamos preguntarnos: específicamente, ¿qué tipo de medidas institucionales podrían aconsejarse, a fin de garantizar del mejor modo posible el respeto de los intereses de los grupos afectados?

DERECHOS DE MINORÍAS Y REPRESENTACIÓN DEMOCRÁTICA: LA IMPLEMENTACIÓN DE UN SISTEMA DE «CUOTAS» PARA GRUPOS DESAVENTAJADOS

Existen distintos recursos institucionales imaginables con el objeto de favorecer los derechos de ciertos grupos. Los diferentes remedios en los que podemos pensar abren lugar, en todos los casos, a polémicas que merecen llevarse adelante por separado. Aquí voy a detenerme, especialmente, en una de tales posibles medidas, que tiene que ver con la implementación de un sistema de «cuotas» orientado a darle una «voz efectiva» a los miembros de grupos desaventajados (así, por ejemplo, reservándoles cierto número mínimo de escaños en el Parlamento).

La sola pretensión de establecer un sistema de cuotas nos ayuda a advertir, inmediatamente, las enormes dificultades que suelen amenazar a la mayoría de las políticas defendidas desde una óptica «multicultural». Tomemos en consideración, por ejemplo, dificultades como las que se enumeran a continuación.

Por un lado, la decisión de establecer un sistema de cuotas nos exige un primer esfuerzo, importante, para definir los «contornos» de los grupos seleccionados. Por ejemplo, a la hora de pensar cómo discutir apropiadamente la cuestión del aborto, deberíamos decidir si necesitamos, en todo caso, escuchar especialmente la voz de las mujeres, en general, o sólo la voz de las mujeres que han abortado o están en condiciones de abortar. Por este tipo de circunstancias —tanto para ganar en precisión como para evitar, al mismo tiempo, una extensión hacia el absurdo de nuestra especificación del grupo afectado— necesitamos realizar «recortes» que requieren de una clara justificación por nuestra parte.

La observación anterior nos llama la atención sobre otro tipo de dificultades. Por ejemplo, es importante advertir que todos formamos parte de una multiplicidad de grupos al mismo tiempo. Puede ser definitorio de la

68. Kymlicka (1995), pág. 139.

personalidad y de los intereses de algún sujeto, para dar sólo un caso, tanto el ser mujer, como el ser negra, el ser madre, el ser pobre, o el ser discapacitada. Esta multidimensionalidad que nos distingue constituye una permanente amenaza frente a la pretensión de «separar» a las personas drásticamente, en «grupos» diferentes unos de otros. Se cuestiona, aquí, el ideal que se buscaba afirmar en el punto anterior: marcar contornos precisos en torno de grupos diferentes. Considerando esta observación ¿no sería absurdo mirar la sociedad como formada por distintos grupos? Y los «recortes» que se quieran proponer, ¿no resultarán, en todos los casos, artificiales e innecesarios?

Asumamos, de todos modos, que por alguna razón consideramos que es importante seguir adelante con nuestra «política de grupos»; y que además encontramos una buena forma de delimitar los contornos de distintos «grupos relevantes». Entonces, ¿qué es lo que deberíamos hacer cuando encontramos que existe una enorme variedad de «grupos relevantes»? Piénsese en el siguiente caso. Iris Marion Young, por ejemplo, sostiene que deben asegurarse derechos de representación especiales para todos los «grupos oprimidos» de la sociedad. Pero su definición de «grupos oprimidos» en Estados Unidos (que parece descuidar el problema de la multidimensionalidad antes mencionado) incluye a las mujeres, los negros, los asiáticos, los hispanos, los gays y lesbianas, los pobres, los trabajadores, los viejos, los física o mentalmente discapacitados, etc. —esto es, alrededor de un 80 % de la población norteamericana—.[69] ¿Qué hacer frente a esta «inflación» de grupos? ¿A qué grupos debiera garantizársele, si es que a alguno, derechos de representación especiales? ¿Cómo justificar que se van a tomar en cuenta, solamente, los puntos de vista de ciertos «grupos relevantes» y no los de otros?

A los problemas teóricos generados por un enfoque como el citado, se unen otros vinculados más directamente con sus consecuencias: una política de «cuotas» como la sugerida ¿favorece el logro de los resultados que se propone explícitamente alcanzar (mejorar la representación de los más desaventajados)? Examinemos algunas previsibles consecuencias del tipo de medidas bajo estudio. Ante todo, podría decirse que un sistema de cuotas parece afirmar y alentar la división de la sociedad en grupos diferentes y separados entre sí, más que favorecer la mejor integración de todos estos grupos. Esta previsible consecuencia, en principio, parece poco atractiva. Más aún, la política aconsejada parece dar lugar a que se incrementen las rivalidades y prejuicios entre tales grupos (los miembros de los grupos mayoritarios que pierden poder —en términos relativos— pueden decir que los grupos que ganan lugar institu-

69. Kymlicka (1995), pág. 141. Young (1989).

cional lo hacen «sólo» a costa de los privilegios que les obsequia el poder público —privilegios que tales grupos no se «habrían ganado» por sí solos; o que no «merecen»—). Más aún, algunos de los mismos individuos favorecidos por tales políticas podrían considerar que tal tipo de programas de acción afirmativa resultan degradantes para su propio grupo (piénsese en la polémica surgida en Estados Unidos, sobre este punto, al discutirse los programas de cuotas raciales implementado en algunas universidades).[70]

Por otro lado, dicha política de «cuotas» ayudaría a que las autoridades públicas puedan considerarse relevadas en su tarea de búsqueda de la convivencia justa y armoniosa entre las distintas partes integrantes de la sociedad: «Ahora cada grupo ya tiene quien los defienda» —podrían pensar—. Un riesgo todavía más serio, sin embargo, es el que provoca en relación con los mismos actores en juego: cada uno de ellos recibiría incentivos por pensar exclusivamente en sus intereses. O, para decirlo del modo opuesto: cada uno de los grupos en cuestión dejaría de estar motivado para «ponerse en el lugar de los miembros del otro grupo». ¿Por qué tratar de entender lo que piensan los francófonos si ellos tienen sus representantes «fijos», allí en el (digamos) Parlamento, para que defiendan sus intereses? Por último, una política de «cuotas» como la sugerida amenazaría también con «balcanizar» a la sociedad (tal como ha ocurrido en muchos países de Europa del Este después de la caída del comunismo) desintegrando a la misma en facciones enfrentadas entre sí.[71]

A pesar de todo lo dicho alguien podría insistir en la «política de grupos» sosteniendo lo siguiente: es cierto que dicha política abre algunos riesgos indeseables, sin embargo, este tipo de medidas (esto es, cuotas) siguen siendo fundamentales para asegurar un tipo de representación que es indispensable para que el sistema institucional funcione de modo más apropiado. Es decir, lo que se perdería (en términos de asegurar un buen sistema de representación) sin un sistema de cuotas, resultaría peor que ciertas amenazas hipotéticas derivadas de la adopción de tal tipo de mecanismos. Ocurre, de todos modos, que un sistema como el de cuotas no parece garantizar, siquiera, una mejora en este aspecto «representativo». En primer lugar, como sugiriéramos más arriba, la presencia de uno o dos representantes aborígenes, por caso (en un cuerpo parlamentario, por ejemplo, de 300 personas), no nos autoriza a pensar que «ahora sí» los aborígenes están representados políticamente. Previsiblemente, ellos seguirán «perdiendo» en cada votación que los enfrente con una amplísima mayoría

70. Véase, al respecto, y muy especialmente, Dworkin (1985), y la discusión del caso «The Regents of the University of California v. Allan Bakke», del 12 de octubre de 1977.

71. Kymlicka (1995).

que no comparte sus intereses. Problemas de representación como los citados, además, tienden a agravarse debido a las dificultades existentes para seleccionar a los representantes en cuestión. Por ejemplo, si queremos que «los inmigrantes» cuenten con alguien que los represente en la discusión de una cierta ley inmigratoria: ¿tenemos que seleccionar un representante de cada una de las comunidades de extranjeros que han llegado a nuestro país?, ¿se requiere, en cambio, elegir un representante por cada una de las comunidades de inmigrantes más significativas, de las que habitan en el país?, ¿basta, simplemente, con contar con «algún» extranjero presente en tal discusión?

Finalmente merece mencionarse un problema que aparece, especialmente, cuando se piensa en la adopción de sistemas de «cuotas» para instituciones no directamente representativas, como la corte suprema. La situación en la que pienso es la siguiente: algunos teóricos consideran que instituciones tan importantes como la citada (la corte suprema), no saben considerar adecuadamente los intereses de las mujeres o de ciertas minorías raciales, porque suelen carecer de algún miembro de tales grupos entre los suyos. De allí que sugieran algo que, en la práctica, e informalmente, se ha ido dando de modo ya muy habitual: asegurar que *siempre,* entre los miembros del tribunal haya, al menos, algún «representante» de tales grupos desaventajados. La idea es entonces adoptar un sistema que garantice la presencia efectiva, en dicho cuerpo, de «representantes» de ciertas minorías desaventajadas (en Estados Unidos, grupos como el de la minoría negra, o el de las mujeres; en Canadá, miembros de las diferentes comunidades lingüísticas).[72] Aparece aquí, sin embargo, un problema demasiado obvio (que ya hemos sugerido más arriba): no hay ninguna buena razón para pensar que la presencia de una mujer en la corte suprema, por ejemplo, va a redundar en una mejor consideración de los intereses de las mujeres en las decisiones de la corte. Y ello, no sólo por el citado problema de previsible diferencia numérica (una mujer frente a ocho varones, por ejemplo); sino, fundamentalmente, porque dicha mujer-magistrado o dicho juez de color pueden ser absolutamente contrarios, personalmente, a los intereses normalmente identificados como intereses de las mujeres o las personas de color (el reemplazo del juez Marshall por el juez Thomas, en la corte suprema norteamericana ilustra de un modo dramático esta situación).[73]

72. Nedelsky (1994); Walzer (1995). Un interesante trabajo sobre los reclamos del feminismo dentro de sociedades multiculturales en Okin (1998).

73. Me refiero al caso del juez Marshall, símbolo de la más digna y encendida defensa de los intereses de la comunidad negra en la corte norteamericana, reemplazado por un juez de su misma raza, pero distinguido por su «hostilidad» hacia muchas de las demandas habituales de la comunidad negra.

No obstante el alud de críticas avanzado hasta aquí, en contra de una «política de grupos», considero que aún existe espacio para seguir defendiendo tal tipo de políticas. Tal vez hemos tornado demasiado complejo un problema al que podemos acercarnos de un modo más sencillo. Podríamos decir, por ejemplo, y simplemente, algo como lo que sigue: si nuestra sociedad, de hecho, se encuentra profundamente dividida en grupos más o menos visibles para todos (anglo y franco parlantes); y reconocemos que dicha fragmentación constituye una fuente permanente de tensiones; y entendemos que existen medios institucionales que pueden contribuir a que dichos grupos se encuentren, o pueden ayudarnos a brindar un mejor trato a los miembros de tales grupos, luego ¿por qué negarnos a adoptar tales medios institucionales?

Por otra parte, muchas de las objeciones que hemos revisado más arriba tienen que ver con problemas de «coherencia» (¿por qué aceptar los reclamos de ciertos grupos y no de otros?). Pero podemos presumir que, como suele ocurrir en la práctica, en las sociedades «multiculturales» modernas existen algunas tensiones intergrupales muy profundas y divisoras, y muchas otras que no lo son tanto. En todo caso —podríamos decir— conviene que le prestemos atención prioritaria a los problemas más significativos con los que nos enfrentamos. Para casos «menores», posiblemente podamos utilizar otros «remedios», también menos significativos. Además, debemos considerar que ninguna Constitución moderna parece poner obstáculos a la adopción de «políticas de grupo» como las sugeridas. Más aún, los principios que animan a tales políticas se muestran como principios claramente valiosos (mejorar el trato que le asignamos a todos los que habitan en la sociedad; impedir la violación de derechos fundamentales; asegurar que nadie sufra desventajas por cuestiones moralmente irrelevantes). Uno no debe olvidarse, además, de la posibilidad de optar por soluciones más flexibles que las sugeridas, capaces de disolver algunos de los problemas alegados más arriba (en Noruega, por ejemplo, existe un Parlamento exclusivo de la minoría «sami» cuyos miembros son consultados por el Parlamento nacional solamente cuando se discuten problemas que incumben directamente a los derechos de tal grupo —problemas vinculados con la distribución de tierras, la creación de represas, la regulación de la caza y la pesca en el norte del país, donde se afinca la mayor parte de la comunidad citada—. Esto es, en lugar de buscar una representación «permanente» de la minoría en cuestión, aquí se procura darle una voz especial a la misma para los casos que más críticamente la afectan). También, y por otro lado, resulta posible pensar en soluciones para los problemas vinculados con la alegada inefectividad de las medidas suge-

ridas (se dice, por caso, que «por más representantes que tengan, las minorías van a ser siempre minorías, y así, siempre existirá la posibilidad de que las mayorías persistan en sus abusos sobre aquéllas»). En tal sentido, algunos autores han sugerido la posibilidad de complementar (o, en algunos caso, reemplazar) las políticas de cuotas con el otorgamiento de poderes de veto para cuestiones vinculadas con la lengua y la cultura; o el suministro de subsidios o apoyos especiales para asegurar una mejor defensa de ciertos intereses (concesión de mayor autonomía local, concesión de tierras, derechos lingüísticos, etc.).[74] La polémica entre los defensores y detractores de las «políticas de grupos» se encuentra todavía en sus inicios. Al menos, ahora, tenemos más claridad sobre cuáles son los problemas en juego.

74. Kymlicka (1995).

Capítulo 6

EL REPUBLICANISMO

En los últimos años, la corriente teórica republicana ha irrumpido en la escena de la filosofía política, y tomado parte de sus discusiones más importantes. Vinculada tanto con el comunitarismo como con el liberalismo, el republicanismo ha servido como «lugar de reposo» de comunitaristas y liberales «críticos» —incómodos dentro de las tradiciones de las que formaban parte—. En esta sección, examinaremos el significado que *contemporáneamente* suele asignársele a la posición republicana, y el modo en que esta posición debate con las otras dos corrientes teóricas mencionadas. Previo a ello, intentaremos precisar cuáles son los rasgos más distintivos que, habitualmente, han sido asociados con el republicanismo.

¿QUÉ REPUBLICANISMO?

Con raíces en la antigüedad clásica, el republicanismo representa una corriente de pensamiento que ha comenzado a «renacer», a finales del siglo XX, a partir del trabajo de un notable grupo de historiadores —norteamericanos en su mayoría— que, desde fines de los sesenta, rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta ese entonces no consideradas.[1] J. Pocock, por ejemplo, hizo referencia a las conexiones entre la tradición mencionada y el humanismo cívico que se desarrollara en la Italia renacentista. B. Bailyn demostró que los principales apoyos teóricos de los revolucionarios norteamericanos se encontraban tanto en el Iluminismo o el puritanismo como en el radicalismo inglés (siglos XVII y XVIII) y (más notablemente) en el pensamiento clásico. Este revisionismo de la historia angloamericana implicaba desafiar la creencia hasta entonces compartida según la cual las principales influencias intelectuales de dicha cultura política se vinculaban, casi exclusivamente, con un pensamiento liberal e individualista.

1. Bailyn (1967); Pocock (1975); Wood (1969).

La reconsideración y revalorización del republicanismo, sin embargo, no quedó como prenda exclusiva de los historiadores. Juristas, politólogos y filósofos también se apoyaron en aquellas influencias republicanas a fin de reexaminar algunas de las discusiones propias de sus respectivas disciplinas. Autores liberales igualitarios vieron con simpatía este reverdecer del republicanismo, y apelaron a él dándole forma, en algunos casos, a un «republicanismo liberal» en el que encontraron una fuente para asentar sus críticas frente al liberalismo conservador.[2] El pensamiento filosófico comunitarista fue, de todos modos, el que apareció más rápida y sólidamente asociado con el republicanismo. Ello, sobre todo, a partir de fundamentales preocupaciones comunes (por ejemplo, en relación con determinados valores cívicos, o ideales como el del autogobierno). Sin embargo, aún a pesar de tales (aparentes) «parentescos teóricos», el republicanismo puede seguir considerándose una visión teórica con contenido propio.

Ahora bien, ¿qué es, en definitiva, lo que podemos entender por republicanismo? Hasta cierto punto, el significado propio del republicanismo resulta demasiado vago e inasible (y quizá resida en dicha vaguedad parte del atractivo repentino generado por esta corriente). Alexander Hamilton pudo afirmar, al respecto, que la noción de republicanismo a la que se apelaba en su tiempo, era empleada con demasiados sentidos diferentes; y John Adams confesaba no haber llegado a entender nunca el significado de dicho término (más aún, sostenía que nadie que él conociese había alcanzado tal entendimiento).[3]

De todos modos, tampoco es cierto que nos encontremos frente a una situación de indeterminación conceptual radical. La historia habitualmente asociada con el republicanismo remite a autores, tiempos, y temas más o menos repetidos: el pensamiento clásico, en general (Homero, Sófocles, Eurípides, Tucídides, Herodoto, Plutarco, Cato, Ovidio, Juvenal, Cicerón, Séneca), y la república romana, en particular; el resurgimiento de la idea de república en algunas ciudades-estado de la Italia renacentista, y los escritos, en particular, de autores como Maquiavelo; las provincias holandesas apenas liberadas de la monarquía hispánica; el republicanismo inglés del siglo XVII, que alcanza su principal expresión en el influyente modelo de la —así llamada— «constitución mixta»; los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano, sobre todo desde los años inmediatamente posteriores a la independencia; parte del ideario propio de la Revolución fran-

2. Pienso, por ejemplo, en autores como Cass Sunstein y Frank Michelman. Véase, especialmente, Sunstein (1988) y Michelman (1988).

3. Wood (1992).

cesa (y los trabajos, en particular, de teóricos como Rousseau o Montesquieu).[4]

Por supuesto, las épocas, las regiones y los nombres mencionados nos hablan de ciertos elementos que, efectivamente, podríamos considerar como distintivos del republicanismo. Sin embargo, los mismos datos citados nos refieren también a la presencia de factores muy disímiles dentro de tales versiones del republicanismo. Consciente de tales posibilidades y problemas, en este escrito me inclinaré por presentar al republicanismo distinguiéndolo a partir de (lo que podríamos denominar) un «mínimo común denominador»: ciertas notas aparentemente comunes —«propiamente republicanas»— que no niegan la presencia de fuertes diferencias por encima y por debajo de tal «mínimo común» (ni la existencia de diferencias respecto a cómo interpretar, aún, tales notas comunes).

En búsqueda, también, de dicho núcleo común, Philip Pettit destaca la concepción «antitiránica» —contraria a toda dominación— del republicanismo.[5] La reivindicación de la libertad —la ausencia de dominio; la vida en un «estado libre»— unificaría, sintéticamente, a las distintas visiones republicanas. Es ese estado libre el que va a permitir la grandeza y el crecimiento de la comunidad y, sobre todo, el que va a posibilitar que los ciudadanos puedan perseguir libremente sus propios fines. Q. Skinner remite también a la defensa del «estado libre» como ideal republicano más característico. En su opinión:

> [E]ste enfoque decididamente deriva de la filosofía moral romana, y especialmente de aquellos autores que reservaron su mayor admiración para la condenada república: Livio, Salustio y particularmente Cicerón. Dentro de la teoría política moderna, su línea de argumentación fue recogida por la Italia del Renacimiento y empleada para defender las tradicionales libertades de las ciudades-estado tanto contra los *signori* como contra los poderes de la Iglesia. De los muchos autores que abrazaron la causa del *vivere libero* en su etapa de formación, el más importante fue, sin duda, Maquiavelo en sus *Discorsi* sobre los primeros diez libros de la *Historia de Roma* de Livio. Una defensa similar de los «estados libres» fue emprendida con posterioridad —bajo la clara influencia de Maquiavelo— por James Harrington, John Milton y otros republicanos ingleses en el curso de la revolución constitucional del siglo XVII. Incluso más tarde, varios elementos

4. Haakonssen (1993), pág. 569. Autores cercanos al republicanismo, como Sandel, tienden a dejar de lado a Rousseau, al pensar en modelos a partir de los cuales inspirar el republicanismo. Rousseau es criticado, en este caso, por ser un «crítico de las diferencias» (de opiniones, de intereses), por su defensa del ideal de una sociedad homogénea. Sandel, en tal sentido, contrasta el modelo social propuesto por Rousseau con el propuesto por Tocqueville (a quien prefiere). Tocqueville —dice Sandel— «no desprecia la diferenciación. En lugar de colapsar el espacio entre las personas, lo completa con instituciones públicas que reúne a las personas en sus diferentes capacidades, que tanto las separan como las vinculan. Estas instituciones incluyen las asambleas ciudadanas, las escuelas, las religiones, y las ocupaciones capaces de sostener la virtud, y que forman el "carácter mental" y los "hábitos del corazón" que una república democrática requiere». Sandel (1996), págs. 320-321.

5. Pettit (1997).

> de la misma perspectiva fueron condensados... en la oposición al absolutismo de la Francia del siglo XVIII y, con particular nitidez, en el análisis de la virtud republicana que Montesquieu desarrolla en *L'Esprit des Lois*.[6]

Esta dimensión reactiva, distintiva del republicanismo, se acompañó, sin embargo, de al menos otra dimensión igualmente característica de esta corriente: la persistente defensa de ciertos valores cívicos —virtudes (según se asumía) indispensables para el logro de la libertad buscada. La lista de virtudes defendidas por el republicanismo es muy extensa. Los pensadores inscritos dentro de dicha corriente tendieron a exaltar, ante todo, valores como el coraje (para defender a la propia comunidad frente a ataques externos), y la prudencia (para tomar parte en el gobierno de aquélla). Dicha lista de virtudes, sin embargo, puede ser fácilmente ensanchada con otros valores, también defendidos por los republicanos: la igualdad, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, la solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás. De acuerdo con Maquiavelo, por ejemplo, este compromiso con los demás podía llegar al extremo de requerir que cada ciudadano luchase y diese la vida por el bien común. Sólo de este modo —sólo gracias a la presencia de ciudadanos así dispuestos hacia su comunidad— la república iba a tener la oportunidad de sobrevivir frente a contratiempos seguros.

Frente a valores como los citados, los republicanos contrapusieron otra larga lista de males sociales y vicios de conducta. Así, tendieron a denostar la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo —lujo en el vestir, comer, beber, o en el mismo modo de adornar el propio hogar. Sus principales críticas sociales apuntaban, normalmente, hacia la corrupción y las actitudes opresivas de los sectores gobernantes. La monarquía aparecía, entonces, como la obvia fuente generadora de los males mencionados.

Así caracterizada, la propuesta de los republicanos implicaba fuertes demandas sobre los ciudadanos, y fuertes riesgos para la vida común en el caso de que tales demandas no resultaran satisfechas. Para ellos, conforme a Pocock, «[l]a comunidad debe representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto [consagrando así] el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos

6. Skinner (1992). El párrafo citado lo tomo de la traducción de S. Mazzuca, págs. 107-108. Autores como Skinner defienden una versión de republicanismo que algunos han llamado «republicanismo instrumental», es decir, un republicanismo en el que se valora una activa participación de la ciudadanía en política, no como algo bueno en sí mismo, sino como un medio —un instrumento— adecuado para el mantenimiento de una sociedad libre. Véanse, por ejemplo, Patten (1996) y Burtt (1993).

que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos... hacia la injusticia y la corrupción... La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las oportunidades de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud [aparece] ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás».[7]

En la articulación de dicho discurso contrario a toda dominación y defensor del autogobierno, los republicanos fueron desarrollando los rasgos más *radicales* de su postura. De hecho —podría decirse siguiendo a Gordon Wood—, el republicanismo constituyó en buena medida «una ideología radical». Ello, fundamentalmente, a través de su desafío de cada una de «las principales prácticas y presupuestos de la monarquía —su jerarquía, su desigualdad, su devoción por el nepotismo, su patriarquía, su patronazgo, y su dependencia—. [Frente a ella, supo defender] concepciones nuevas sobre el individuo, la familia, el Estado, y las relaciones del individuo con la familia, el Estado y los demás individuos. El republicanismo ofreció nada menos que nuevas formas de organizar la sociedad. Desafió y disolvió las viejas conexiones monárquicas y le presentó a la gente tipos de compromiso alternativos, nuevas formas de relaciones sociales. Transformó la cultura monárquica y preparó el camino para los levantamientos revolucionarios de fines del siglo XVIII».[8]

7. Pocock (1975), pág. 75.

8. Wood (1992), págs. 96-97. De todos modos, los mencionados atractivos «radicales» del republicanismo no debieran llevarnos a ver en ésta una concepción radicalizada en el sentido que hoy podríamos darle al término, ni debieran hacernos ignorar sus rasgos más opacos. En efecto, si bien es cierto que, en su rechazo de los regímenes opresivos, el republicanismo defendió un orden político más abierto a la ciudadanía, también resultó habitual, dentro de la historia de esta corriente, vincular el reconocimiento de la ciudadanía al previo cumplimiento de requisitos muy exigentes en materia de propiedad (la posesión de propiedad privada aparecía como una exigencia necesaria, ante todo, para que el votante desarrollara vínculos de pertenencia y un sentido de responsabilidad hacia la comunidad de la que formaba parte). Ello, hasta el punto tal que algunos hablen de la tradición republicana como una tradición «básicamente antidemocrática» y distintivamente «propietarista» (véase, por ejemplo, de Francisco, 1998). Por otro lado, en su búsqueda de la armonía e integración sociales, el republicanismo tendió a ser relativamente desconsiderado frente a los derechos individuales, sobre-exigente sobre las cualidades de carácter de la ciudadanía (volveremos sobre estos puntos más adelante), y más bien hostil hacia el pensamiento disidente y la heterogeneidad social, en general. Como señala Sunstein: «Mucho de lo que forma parte propia del pensamiento republicano tradicional nos da pocas razones para la celebración. Existe una diversidad de estrategias de exclusión —de los no propietarios, los negros, las mujeres— internas a la tradición republicana. La creencia republicana en la deliberación sobre el bien común se encontró siempre asociada a estas prácticas de exclusión». (Sunstein, 1988, pág. 1.539). Finalmente, cabe dejar claro, también, que en su rechazo a la autoridad despótica, el republicanismo no pretendió avanzar una concepción definitivamente antijerárquica y hostil a la autoridad. Más bien, dada su confianza en las virtudes de la ciudadanía, el republicanismo tendió a asumir la posibilidad de una plena entrega del individuo a su comunidad, entrega que —se esperaba— iba a traducirse en una ordenada y respetuosa relación con la autoridad. La «verdadera libertad» era vista, entonces, como «la libertad natural restringida de manera tal que convirtiese a la sociedad en una gran familia; donde cada uno debe consultar la felicidad de sus vecinos tanto como la propia» (testimonio citado en Wood, 1969, pág. 60).

En la sección que sigue, completaremos el cuadro presentado sobre el republicanismo y sus principales características, examinado el significado de estas nuevas relaciones entre el individuo y el Estado a las que se refería G. Wood.

LAS PRECONDICIONES DE LA VIDA REPUBLICANA

Las consideraciones hechas hasta aquí nos ayudan a reconocer cuáles son y cómo se articulan los engranajes fundamentales del republicanismo. Ante todo, *en su rechazo de la dominación y la tiranía, el republicanismo reivindicó una idea robusta de libertad. Dicha libertad precisaba, para su sostenimiento, de la virtud de los ciudadanos; y dicha virtud, a su vez, requería de ciertas precondiciones políticas y económicas.* Un buen gobierno, así, debía contribuir a mantener y desarrollar estas precondiciones, y apoyar la presencia de ciudadanos virtuosos, políticamente activos.[9] Quedamos aquí, de este modo, enfrentados a lo que tal vez represente la principal enseñanza del viejo republicanismo para nuestros días: la idea de que el autogobierno exige que las *instituciones básicas* de la sociedad —y así, el modo en que se organiza el sistema de gobierno,[10] el modo en que se regula la economía— queden bajo pleno control de los ciudadanos, y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos.[11]

9. Por otra parte, una vez que conocemos las condiciones de posibilidad de la libertad política, se nos hace más fácil reconocer cuáles son las condiciones que la amenazan y frustran. En efecto, y según vimos, para el republicanismo los ciudadanos menos independientes y menos virtuosos son más proclives a la corrupción, y los incrementos en la corrupción socavan las bases de la libertad. Para Maquiavelo, por ejemplo, la ambición personal resultaba la peor de tales amenazas para la libertad: la ambición del gobernante tendía a mover a éste a la conquista de comunidades vecinas; la ambición de los dirigentes, por otro lado, podía llevar a la propia comunidad a situaciones arriesgadas, sobre todo si tales dirigentes obtenían cargos militares de relevancia, o utilizaban sus riquezas para corromper a sus pares y aumentar, así, su poder. Sin un fuerte componente de virtud cívica en los ciudadanos y sus gobernantes, dichas desgracias resultaban, más bien, inevitables. Skinner (1992).

10. Para el republicanismo, entonces, la justificación del activismo del gobierno no resultaba difícil. Una vez que se adjudicaba tal importancia institucional a la presencia de ciudadanos dotados de ciertas «disposiciones morales» específicas (un sentido de pertenencia a la comunidad, una preocupación distintiva por la suerte de los demás), la indiferencia del gobierno frente a las concepciones del bien adoptadas por sus ciudadanos resultaba simplemente absurda, ininteligible, inaceptable. Un grupo dirigente preocupado de modo genuino por asegurar las condiciones del «autogobierno» de la ciudadanía no podía sino tratar de «promover» aquellas virtudes cívicas que se considerasen indispensables para hacer posible tal ideal.

11. Conviene notar que los compromisos del republicanismo pueden (y suelen) extenderse más allá del establecimiento de ciertos procedimientos y ciertas condiciones básicas para la obtención de la libertad política. En efecto, el republicanismo puede defender, también, la adopción de ciertas decisiones sustantivas particulares por parte de los funcionarios públicos (por ejemplo, la promoción de un sentimiento de integración con la comunidad), o de una forma particular de argumentar en la discusión acerca de cómo utilizar la coerción estatal.

Ahora bien, y más específicamente ¿qué medidas podría sugerir un defensor del republicanismo, con el objeto de alcanzar los fines que se propone?, ¿cómo habría de organizar, efectivamente, el sistema político y económico de la república buscada?

En cuanto a las *instituciones políticas* de la sociedad —podría decirnos el republicanismo— deberían orientarse, en primer lugar, a asegurar la independencia de las personas —a asegurar su *no dominación*—. Por supuesto, son múltiples los mecanismos a los que, teóricamente, dicha corriente teórica podría recurrir con el objeto de satisfacer esta primera finalidad. Pero vale la pena mencionar algunos de los mecanismos concretos a los que, de hecho, recurrieron los republicanos, en distintos tiempos y circunstancias.

A pesar de las distintas versiones del republicanismo con las que podemos encontrarnos, muchos de los autores o dirigentes políticos que podríamos inscribir dentro de dicha tradición tendieron a defender mecanismos políticos más o menos similares. Para asegurar aquella *no dominación*, los republicanos buscaron herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre sus representantes, y capaces, al mismo tiempo, de tornar posible una más plena expresión de aquellos.[12] Por ejemplo, en Roma «[e]l punto clave del tipo ideal de la *res publica* —según Haakonssen— era el de que la gente (*populus*, dando el adjetivo *publicus*) tuviera la palabra decisiva en la organización del ámbito público».[13] En consonancia con dicho ideal, un incipiente republicanismo aparecido en las primeras comunas italianas formadas en los siglos XI y XII, así como en Florencia y Venecia, durante la época del Renacimiento, recurrió a mecanismos de lotería para la selección de funcionarios públicos: dicho mecanismo parecía asegurar mejor que cualquier otro alternativo, por un lado, una adecuada representación de la sociedad, y por otro, una deseada neutralidad en la selección de los funcionarios, frente a los riesgos impuestos por el faccionalismo que distinguía a la política local.[14] Maquiavelo, por su parte, con-

12. En principio, el solo dictado de una constitución republicana era visto como una necesidad imperiosa. Para John Adams, por ejemplo, la adopción de una constitución republicana podía ayudar a introducir «el conocimiento entre la gente». Dicha constitución —continuaba— iba a inspirar a tales sujetos a «convertirse en hombres libres; [e iba a ayudar a que] tenga lugar una emulación general en donde el buen humor, la sociabilidad, las buenas maneras, la buena moral [llegarían a convertirse en] hábitos comunes». «Es la forma de gobierno —concluía Adams— lo que da el color decisivo a los modales del pueblo, más que cualquier otra cosa.» Citado en Wood (1969), págs. 119-120.

13. Haakonssen (1993), pág. 569.

14. Manin (1997), cap 2. En un interesante estudio sobre las ciudades-repúblicas italianas, Q. Skinner (1992b) hace referencia tanto a la importancia que se le asignaba entonces a la idea de autogobierno local, como al caos y la estabilidad con el que tendió a identificarse a tales experiencias. Skinner contrasta también el estricto principio según el cual todos los cargos públicos debían ser electivos, con las fuertes restricciones al sufragio entonces predominantes.

sideraba también que el pueblo debía involucrarse activamente en la aceptación o el rechazo de los planes de gobierno propuestos por sus líderes. En definitiva —decía en sus *Discorsi*— los estados libres son aquellos alejados de toda servitud externa y a la vez capaces de gobernarse a sí mismos de acuerdo con su propia voluntad. A partir de criterios semejantes, muchos republicanos ingleses (claramente desde fines del siglo XVII) tendieron a defender, por ejemplo, una extensión de los derechos políticos (restringidos por ese entonces a una pequeñísima elite), y a reclamar una mayor frecuencia en la convocatoria de dicha ciudadanía a elecciones políticas (esto último, especialmente, frente al espaciamiento de los comicios reclamado por el conservadurismo). En muchos estados norteamericanos se defendieron, por razones similares —y normalmente, también, bajo la inspiración del radicalismo inglés—, la convocatoria a elecciones anuales («cuando se terminan las elecciones anuales —afirmaban— comienza la esclavitud»); la adopción de métodos de rotación obligatoria en los cargos (un método que ya había sido empleado en la antigua Grecia y en el republicanismo florentino, para impedir que los ciudadanos electos pudieran llegar a abusar de sus posiciones de poder);[15] instrucciones para los representantes (con el objeto de limitar la discrecionalidad de aquéllos en sus decisiones); o derechos de revocatoria de los mandatos (a ser utilizados frente a los mandatarios que desafiaran las demandas de sus electores y los compromisos asumidos frente a estos últimos).[16]

15. La rotación en los cargos era defendida tanto con el objeto de asegurar una mayor apertura política (con cargos rotativos iban a ser más los ciudadanos que iban a poder tomar control directo de los asuntos de la comunidad), como para impedir que los gobernantes, desde sus posiciones de poder, instrumentaran los medios para permanecer en sus cargos de por vida. En tal sentido, por ejemplo, muchos estados norteamericanos, luego de la independencia, modificaron sus constituciones para incluir, entre otras cosas, cláusulas de este tipo. En las constituciones de Nueva York, Delaware, y Virginia, por ejemplo, se reguló la posibilidad de reelección de los senadores. En Pensilvania se restringió dicha posibilidad aun para la cámara baja. En todos los estados mencionados, más en Carolina del Norte y Georgia, se obligó también a la rotación obligatoria del gobernador y los más altos funcionarios ejecutivos.

16. Mucho antes, en el ámbito británico, se habían comenzado a defender prácticas similares. En su famoso libro *Oceana*, publicado en 1656, James Harrington había defendido, por ejemplo, la obligatoriedad de la rotación en los cargos públicos. El inglés James Burgh y su discípulo John Cartwright se habían pronunciado, también, por una estricta subordinación de los representantes a sus representados. El radical Joseph Priestley, en idéntico sentido, defendió la adopción de instrucciones obligatorias hacia los representantes, a fin de asegurar una estrecha relación entre electores y elegidos. Esa vinculación tan cercana iba a obligar a que los representantes se abstuvieran «por un sentido de pudor, de proponer o consentir [cualquier tipo] de medidas que los electores no aprobarían». Haciéndose eco de tales reclamos, muchos estados norteamericanos pidieron la inclusión de instrucciones y derechos de revocatoria, en la propia constitución, cuando la misma fue puesta a ratificación popular. Analizo este tipo de remedios institucionales en Gargarella (1995 y 1996).

Junto a estas instituciones dirigidas a asegurar la independencia de los ciudadanos —y a disminuir, así, los riesgos de abuso por parte de los gobernantes—, los republicanos tendieron a defender una organización institucional *que alentara la discusión pública en torno al bien común,* un objetivo que podía ser alcanzado tanto a través del sistema educativo como a través del mismo sistema político. La discusión sobre el bien común, en definitiva, era vista como una forma de servir al autogobierno —de darle voz a la ciudadanía sobre el modo de organización de su comunidad—.[17] La forma que se encontró en la Roma antigua para asegurar una legislación protectora del bien común fue la de recurrir a un gobierno mixto: una asamblea controlada por la nobleza, otra controlada por la «gente común», y la obligación de que las decisiones fuesen el resultado de un acuerdo entre ambos cuerpos. La idea de una «constitución mixta», de este modo, pasó a convertirse en «símbolo institucional» del republicanismo. Sin embargo, curiosamente, cuando miramos el republicanismo norteamericano de fines del siglo XVIII vemos que una de sus principales banderas políticas fue, justamente, la reacción contra el modelo de la «constitución mixta». Dicho modelo era identificado con el constitucionalismo inglés y, sólo por ello, objeto de inmediato repudio. De hecho, la principal y más influyente crítica de los republicanos sobre el sistema institucional defendido por el conservadurismo norteamericano fue, justamente, la crítica al carácter «aristocrático» de la constitución propuesta: nada justificaba darle tanto poder a las minorías más poderosas de la nación.[18]

Más todavía, los republicanos más radicales tendieron a oponerse a cualquier idea de «balance» o «equilibrio» en la nueva constitución, sobre todo en la medida en que ello implicaba cercenar de algún modo los poderes de la legislatura. Ahora bien, ¿significan este tipo de críticas que no podamos considerar a los republicanos en Estados Unidos como «genuinamente republicanos»? No lo creo. Simplemente, diría, el objetivo de honrar el «autogobierno» fue identificado con distintas soluciones institucionales en distintos tiempos.

En definitiva, para el republicanismo lo que distingue a la política es «como dijeron Arendt y Aristóteles... la posibilidad de una intervención

17. Por otra parte, cabe anotar que esta defensa de la discusión pública acerca del bien común, entre otras cosas, implica rechazar la visión «pluralista» de la democracia según la cual «los intereses primarios de los ciudadanos aparecen como prepolíticos, y la política, de modo acorde, resulta un medio secundario e instrumental para la protección o el avance de aquellos intereses "exógenos"». Michelman (1988), pág. 1.503.

18. En este sentido, ninguna institución sufrió mayores ataques por parte del republicanismo que el Senado, al que se veía, simplemente, como un cuerpo al servicio de los grupos privilegiados de la sociedad.

activa, compartida, colectiva, deliberada, sobre nuestro propio destino, sobre lo que resultaría, de otro modo, el mero subproducto de decisiones privadas. [Ello, porque] sólo en la vida pública podemos, de modo conjunto, y como una comunidad, ejercer nuestra capacidad humana para "pensar lo que hacemos" y hacernos cargo de la historia en la que estamos constantemente comprometidos».[19]

En su habitual defensa de las virtudes cívicas, los republicanos se preocuparon, también, de asegurar el establecimiento de un tipo particular de *organización económica, funcional al surgimiento de tales virtudes.* Así, por ejemplo, algunos pensadores republicanos defendieron el establecimiento de una «república agraria» o, en otros casos, de una «república de artesanos», en la que los individuos podían llegar a tener una relación más cercana con los medios de producción, y donde iba a resultar más fácil que prevalecieran los valores más apreciados por el republicanismo. Por similares razones, los republicanos acostumbraron a mirar críticamente a aquellas sociedades organizadas a partir de la industria o el comercio dado que, según entendían, dichas sociedades iban a tender a alentar el desarrollo de cualidades disvaliosas, como la codicia o el afán de lucro.

Un excelente ejemplo de lo señalado lo presenta el inglés James Harrington quien, ya en 1656, se pronunciaba en favor de reorganizar la vida económica de su comunidad, con el fin de ponerla al servicio de la república. Harrington defendió, en tal sentido, la adopción de estrictas normas destinadas a limitar la adquisición de tierras y, así, las desigualdades profundas en la riqueza. Su ideal de república, manifestado en su obra *Oceana,* se vinculaba con una sociedad igualitaria, con ciudadanos dedicados fundamentalmente a la agricultura.

En el ámbito americano, muchos republicanos parecieron adoptar un modelo ideal similar. Reconocemos así, notablemente, el caso de Thomas Jefferson, y su firme convicción de que debía organizarse una república agraria, dado que sólo de ese modo iban a poder obtenerse buenos ciudadanos. En sus «Notas sobre el Estado de Virginia», escritas en 1787, Jefferson criticaba el desarrollo industrial incipiente de su país, y aconsejaba la importación de bienes manufacturados. Ello era preferible, decía, al aliento de la corrupción moral y las formas de comportamiento que normalmente aparecían asociadas a la producción de manufacturas. En un sentido similar, John Adams sostenía lo siguiente: «[L]a virtud y la simplicidad de modales son indispensables en una república, en todos los órdenes y grados humanos. [Sin embargo —continuaba— nos encontramos con] tanta corrupción

19. Pitkin (1981).

y venalidad, tanta avaricia y ambición... que a veces dudo de que exista el grado de virtud pública necesario para el mantenimiento de la república».[20]

Para Jefferson, como para muchos republicanos, la defensa de una particular organización de la economía, como la economía agraria (alejada de la industria y el comercio), no sólo iba a ayudar al desarrollo de ciertas cualidades de carácter, sino que también iba a resultar beneficiosa al permitir el mantenimiento de relaciones más o menos igualitarias dentro de la sociedad. Una economía agraria, de ese modo, iba a limitar la influencia perniciosa del dinero entre los ciudadanos y dentro del poder. «Si hubiese algo así como una igualdad [en la distribución de] propiedades —afirmaban los antifederalistas norteamericanos—, ello ayudaría mucho a la preservación de la libertad civil.» «El lujo —agregaban— es siempre proporcional a la desigualdad de riqueza.»[21] En este sentido, el también antifederalista Charles Lee proponía alcanzar una «Esparta igualitaria», una sociedad simple, agraria y libre de los efectos perniciosos del comercio. Con las limitaciones arriba señaladas, los republicanos veían en este igualitarismo una vía segura hacia el establecimiento de una sociedad más unida y homogénea.

Ahora bien, y para comprender los verdaderos (y más bien preocupantes) alcances de las demandas del republicanismo, conviene enfatizar lo que en ellas estaba implicado: resulta razonable, para dicha concepción, *disponer el aparato coercitivo del Estado, directamente, para el «cultivo» de ciertas virtudes y el desaliento de otras*. Esto es, para el republicanismo resulta aceptable que el Estado se comprometa activamente con cierto/s modelo/s de excelencia humana. Este reclamo, debe advertirse, implica un directo desafío frente a otras concepciones teóricas, al menos igualmente atendibles, y seguramente más difundidas que la republicana (por ejemplo, y como hemos visto, la teoría liberal), que sostiene lo siguiente: la forma en que se organiza la política, la economía, la educación, en una sociedad justa, debe ser *compatible*, en principio, con la posibilidad de que las personas adopten *cualquier* modelo de virtud personal que consideren adecuado. Más aún, podría defenderse plausiblemente que las instituciones (más que ser meramente compatibles con cualquier modelo de virtud personal) se orienten, fundamentalmente, a *hacer posible* que las personas puedan optar por (y desarrollar libremente) el modelo de vida que prefieran.

Una formulación clara de los alcances del compromiso republicano con cierto ideal de excelencia humana aparece, por ejemplo, en palabras del ci-

20. Citado en Sandel (1996).
21. Testimonios citados en Wood (1969), pág. 70.

tado Charles Lee. Para Lee, los ciudadanos debían ser «instruidos desde su más temprana infancia para considerarse a sí mismos como propiedad del Estado... para encontrarse siempre dispuestos a sacrificar sus preocupaciones en favor de los intereses de aquél». Lo sostenido por Lee representaba una muestra más o menos habitual dentro del pensamiento propio del antifederalismo norteamericano.[22]

Para autores como Sandel, tal tipo de compromisos republicanos habrían marcado la historia de Estados Unidos, al menos hasta principios de siglo,[23] época en la que habrían comenzado a predominar ideales más propios de la tradición liberal (tradición a la que describe como «neutralista» y «procedimentalista»).[24] Tal historia estaría plagada de ejemplos capaces de mostrarnos los alcances efectivos del republicanismo, en su presupuesto según el cual el carácter moral de los individuos resulta una cuestión de interés público y no privado.[25] Así, Sandel alude, por ejemplo, al modo en que el pensamiento constitucional pasó, desde un acercamiento a la *libertad religiosa* entendida como «libertad de conciencia en un área que todos consideran de especial importancia», a un

22. Citado en G. Wood (1969), pág. 53.

23. Sobre el período fundacional del constitucionalismo norteamericano, los mejores ejemplos del republicanismo original, sus implicaciones y sus consecuencias jurídicas se encuentran en el excelente trabajo de Wood. Según el historiador, en el contexto del republicanismo norteamericano la primacía de las políticas del bien común resultaba obvia. En su opinión, «[e]l sacrificio de los intereses individuales en beneficio del bien mayor de la totalidad constituyó la esencia del republicanismo viniendo a representar, para los americanos, el objetivo idealista de su Revolución» (Wood, 1969, pág. 63-64). Las partes —se decía entonces— debían ser consideradas como inferiores al todo, y sus intereses subordinados a los intereses de la totalidad. De acuerdo con su análisis, hacia fines del siglo XVIII, los republicanos no concebían los derechos individuales tal como hoy tendemos a concebirlos. Puestos frente a la voluntad de la mayoría, resultaba obvio que tales derechos debían ceder hasta dejar paso a las políticas en pos de la comunidad. Para ellos, por tanto, no resultó preocupante el hecho de que, luego de la revolución, algunos derechos resultaran fuertemente restringidos. Así, y a partir de presupuestos tales, algunos republicanos sugirieron la adopción de leyes agrarias destinadas a establecer claros límites sobre la propiedad privada, y otros llegaron a proponer normas contra los bienes suntuarios, el lujo, y los gastos extravagantes en bienes de uso personal. Finalmente, otros no reconocieron ninguna contradicción entre su defensa de amplios márgenes de libertad individual, y la adopción de muy estrictas leyes contra los denominados «libelos infamantes» (ibíd., págs. 63-64).

24. Contra las propuestas sugeridas por el republicanismo, y de acuerdo con Sandel, el liberalismo aparecería comprometido exclusivamente con el establecimiento de un marco equitativo —un simple esquema de *procedimientos*— a partir del cual cada individuo pudiese, libremente, escoger los valores que prefiriera. Conforme a Sandel, el liberalismo pretende mantenerse «neutral» respecto de los distintos valores que los individuos pueden suscribir, y considera inaceptable la posibilidad de alentar o desalentar la adopción de ideales del bien mediante el uso del aparato coercitivo del Estado.

25. Véase también Pettit (1998).

enfoque que comenzó a juzgar dicha libertad como formando parte de un derecho más amplio a la libertad de elección en el ámbito de lo personal. Del mismo modo, Sandel muestra de qué modo el constitucionalismo pasó de una defensa de la *privacidad* como una forma de alentar ciertas instituciones sociales (por ejemplo, el matrimonio), a un enfoque que defendió la misma como modo de proteger la autonomía individual; o cómo se dejó de lado una jurisprudencia capaz de amparar ciertas sanciones frente a quienes causaban *ofensa a los símbolos patrios,*[26] para comenzar a defender una jurisprudencia sostenedora de la neutralidad estatal.[27]

En su decidido respaldo a instituciones orientadas a promover la discusión pública sobre el bien común, mecanismos capaces de dar mayor voz a la ciudadanía, una economía al servicio de la virtud cívica, o el uso de la coerción estatal para sostener (eventualmente) una determinada religión, o alentar la identificación de los ciudadanos con su comunidad, el republicanismo aparece como una concepción distintivamente antiliberal.[28] En la sección siguiente nos detendremos a examinar con mayor detalle esta afirmación.

El republicanismo contra el liberalismo

El análisis presentado en la sección anterior nos ayuda a reconocer cuáles son las principales diferencias que separan a republicanos de liberales. Fundamentalmente, el republicanismo intenta disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y lo privado: dado el principal interés republicano por contar con una ciudadanía activa, comprometida con la salud política del Estado, resultaban justificables, lue-

26. Sandel piensa, sobre todo, en casos como «Minersville School District v. Gobitis» (310 U. S. 586, 1940), donde la corte avaló la expulsión de un niño de su escuela por haberse negado a saludar a la bandera. El juez Frankfurter, en dicho caso, apeló a consideraciones republicanas para señalar que el Estado podía requerir el saludo a la bandera como medio para inculcar en los ciudadanos más jóvenes el sentimiento de cohesión social del que la libertad dependía. Sandel (1997), págs. 4-5.

27. Sandel se refiere, además, al impacto de esta forma de pensar «liberal» en los modos habituales de hacer política, en la actualidad norteamericana: una práctica política que parece abrir más espacio a la negociación entre grupos de interés que a la cooperación y la discusión pública como medios privilegiados en la persecusión del bien común. El abandono de esta última actitud, nuevamente, aparecería vinculado —según Sandel— al afán liberal de defensa de la neutralidad: el Estado neutral-liberal no acepta poner bajo escrutinio el valor de los distintos intereses en juego. Todos ellos, en principio, cuentan como intereses aceptables sujetos al juego político.

28. Véase también, al respecto, Offe y Preuss (1991).

go, los intentos de promover ciertas cualidades de carácter en los individuos. El liberalismo, por el contrario, aparece normalmente caracterizado a partir de una actitud directamente opuesta: la pretensión de distinguir, del modo más firme y tajante posible, las esferas de lo público y lo privado; lo político y lo personal. Para el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social, y son más importantes que los grupos a los que pueden pertenecer. Como seres «independientes» y «separados» entre sí, merecen ser protegidos contra cualquier sacrificio que se les pretenda imponer en nombre de los demás. En tal sentido, el liberalismo reclama, habitualmente, que el Estado no interfiera en la moral privada de los individuos. En particular, al liberalismo le interesa «blindar» o «acorazar» la vida personal de cada uno frente a las preferencias circunstanciales que, al respecto, pueda tener el gobierno de turno (reclamando, por ejemplo, ciudadanos activos, o valerosos, o religiosos, o castos). Este tipo de ejercicio en favor de la neutralidad hace que se asocie al liberalismo con un «arte de la separación». Ello, en contraposición con una visión orgánica de la sociedad, más afín con el republicanismo, en la que la sociedad es vista como un todo cuyas partes deben convivir armónicamente e integradas entre sí.[29]

Las consideraciones anteriores se vinculan a, y nos ayudan a reconocer, otra diferencia fundamental entre las concepciones republicanas y las liberales: el modo muy diferente en que examinan la relación entre los derechos individuales y las políticas orientadas a maximizar el bienestar general.[30] El punto resulta importante dado que, para el liberalismo, tales políticas para el bien común han de reconocer un límite infranqueable en los derechos individuales. En términos de R. Dworkin, los derechos deben ser vistos como «cartas de triunfo» frente a las pretensiones mayoritarias. Tanto es así que, en caso de que la norma en cuestión carezca de esa capacidad de «bloqueo» ante políticas orientadas a maximizar el bienestar general, ello debe tomarse como una muestra de que no nos encontramos frente a un derecho. Para el republicanismo, en cambio, dicha relación debe ser vista de modo inverso: los derechos deben encontrar su límite en las políticas del bien común.

29. De acuerdo con Charles Larmore: «El liberalismo es visto... como un "arte de la separación" opuesto a la idea de la sociedad como un todo orgánico. Esta visión encuentra su exposición paradigmática en las teorías de la tolerancia de Bodin, Locke, y Bayle, para quienes la importancia suprema de la religión es compatible con el hecho de que el Estado se oriente a asegurar la paz civil antes que la salvación. Y ha sido el objeto de críticas por parte de numerosos pensadores políticos, desde Rousseau a Marx y otros tantos quienes, viendo en esta diferenciación entre ámbitos una vía abierta para la "alienación" han tendido a defender al hombre como "totalidad"». Larmore (1987), pág. 76. Véase al respecto, fundamentalmente, Walzer (1984).

30. Nuevamente, en este punto, se reconoce la vinculación que existe entre el pensamiento republicano y el comunitarista en su crítica frente al liberalismo.

La posición del liberalismo en materia de derechos tiene su origen, probablemente, en la amenaza más temida por dicha concepción: la «tiranía de la mayoría». A partir de tal riesgo le preocupa sostener un conjunto de derechos individuales inviolables, y a partir de allí, también, concibe la libertad como «libertad frente a la voluntad democrática» —esto es, como límite a, y no como continuidad de, la política democrática—.[31] El republicanismo, por el contrario, busca apoyarse en (más que ponerle límites a) la voluntad mayoritaria. La principal amenaza, en este caso, parece provenir de la potencial amenaza de minorías opresoras. Desde esta cosmovisión, el republicanismo tiende a concebir la libertad no como libertad frente a las mayorías, sino como consecuencia del autogobierno de la comunidad. Según Sandel: «Soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad que controla su propio destino, y participante en las decisiones que gobiernan sus asuntos».[32] En idéntico sentido, Q. Skinner afirma que «una república autogobernada es el único tipo de régimen bajo el cual una comunidad puede esperar obtener grandeza, garantizando al mismo tiempo la libertad individual de sus ciudadanos».[33] El ideal del autogobierno —objeto central de la política republicana— parece resistido, en cambio, por la política liberal: un énfasis en el mismo tendería a abrir la puerta a aquella temida amenaza tiránica de las mayorías.

Charles Taylor retoma las sugerencias anteriores pero las reformula del siguiente modo. Para él, los liberales han tendido a pasar por alto las enseñanzas republicanas y, en particular, lo que denomina la «tesis republicana». Según dicha tesis, el mantenimiento de una sociedad libre requiere, ante todo, del «patriotismo»[34] —requiere de sus miembros un grado de identificación alto con los intereses de la comunidad en la que viven—.[35] Para Taylor, «la libertad se apoya en la solidaridad republicana»: los regímenes libres, a diferencia de los que no lo son, requieren del com-

31. Sandel (1996), cap. 2. Véase, muy especialmente, Skinner (1998), cap. 2.

32. Ibíd., pág. 26.

33. Skinner (1986), pág. 241.

34. El patriotismo significa, más específicamente, que «no estoy dedicado a la defensa de la libertad de cualquiera, sino que siento un lazo de solidaridad con mis compatriotas en nuestra empresa común». Taylor (1995), pág. 166.

35. A diferencia de Skinner, sin embargo, Taylor reconoce la capacidad del liberalismo (igualitario) para salir al cruce de muchas de las principales críticas republicanas. En particular, Taylor reconoce que los liberales no excluyen el uso de determinadas nociones del bien común: si bien es cierto que los liberales —al reclamar la neutralidad estatal— reclaman que el Estado no intervenga en cuanto a la elección de cada uno sobre su concepción del bien; ellos no excluyen (es más, requieren) la posibilidad de acuerdos sobre el bien, entendido éste en un sentido amplio: acuerdos sobre «una regla de derecho», algo que también puede contar como un «bien compartido extremadamente importante». Taylor (1995), pág. 172; Patten (1996), pág. 38.

promiso de sus miembros en la vida pública —de la identificación con una causa común.[36]

Como resultado de los mencionados contrastes, ambas tradiciones (la liberal y la republicana) muestran preocupaciones muy diferentes respecto de las relaciones entre los individuos y su comunidad. En primer lugar, algunos republicanos afirman la necesidad de que los individuos comiencen a «colocar sus deberes [de participar activamente en la vida política de la comunidad] por encima de sus derechos».[37] En línea con dicho reclamo, ellos reconocen también la posibilidad de que el Estado utilice su poder coercitivo para «forzar a la gente a ser libre» —expurgando, así, de la sociedad «los parámetros habituales de una conducta autointeresada, y forzando a la gente a cumplir con el abanico completo de sus deberes cívicos»—.[38] Obviamente, esto implica que el Estado liberal abandone una de sus pretensiones más habituales, que es la de que el Estado se mantenga *neutral* respecto a las concepciones del bien que sus miembros escogen.[39] Todas estas consideraciones nos conducen, en definitiva, a reconocer uno de los reclamos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia: el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos

36. Ibíd., págs. 192-193. Para Taylor, el patriotismo sigue cumpliendo una función muy importante para el mantenimiento de la libertad, por ejemplo, cuando mueve a los ciudadanos a reaccionar escandalizados frente a ciertos abusos de las autoridades. Como ejemplos de este tipo de reacciones menciona el modo en que la ciudadanía norteamericana respondió frente al escándalo del Watergate (y, en menor medida, frente al escándalo Irán-Contras); y como ejemplo de la falta de reacciones adecuadas cita el ejemplo de Argentina (y su tolerancia frente a las «desapariciones» perpetradas por el gobierno militar) y el de Chile (y la tolerancia frente al régimen de Pinochet). Taylor admite que el patriotismo es responsable, también, «de muchos males» —pudiendo tomar la forma, por ejemplo, de un virulento nacionalismo—. Sin embargo, aún así, sigue sosteniendo que sus efectos benignos han sido «esenciales para el mantenimiento de una democracia liberal». Ibíd., págs. 195-196.

37. Skinner (1986), pág. 250. Skinner presenta su posición polemizando con la idea de Dworkin según la cual los derechos deben entenderse como «cartas de triunfo» frente a los reclamos de las mayorías.

38. Ibíd., especialmente, págs. 244-246. En este punto, Skinner contrasta la posición republicana con la tradición contracrualista, y señala que: «*Para Hobbes, por ejemplo, o para Locke, la ley preserva nuestra libertad esencialmente a través de la coerción de otras personas.* Les impide interferir en nuestros derechos, nos ayudan a trazar un círculo alrededor de cada uno de nosotros, un círculo que los demás no pueden atravesar, y que me impide a la vez interferir en la libertad de los demás de la misma manera. En contraste, *para un teórico como Maquiavelo, la ley preserva nuestra libertad no sólo a través de la coerción de otro, sino también, directamente, coercionando a cada uno de nosotros a actuar de un modo particular. La ley se usa así, también, para forzarnos a salir de los parámetros habituales del comportamiento autointeresado, para forzarnos al cumplimiento del abanico completo de nuestros deberes cívicos*». La cursiva es mía.

39. Patten (1996), pág. 42.

ciudadanos —una pretensión que siempre ha tendido a ser rechazada por el liberalismo.[40]

REPUBLICANISMO Y COMUNITARISMO

La descripción hasta aquí presentada, acerca del republicanismo, nos muestra significativos puntos de contacto entre esta concepción y las corrientes de pensamiento comunitaristas, reaparecidas en los años ochenta (en continuación de pasadas tradiciones teóricas de raíz hegeliana). Obviamente, hay que examinar estas posibles coincidencias con cuidado, ya que son tantas las versiones diferentes del republicanismo y, sobre todo, del comunitarismo, que siempre resultará posible, en principio, encontrar alguna versión de una y otra concepción que coincidan o que difieran radicalmente. De todos modos, se puede pensar que si tomamos un cierto «mínimo común denominador» del republicanismo y un «mínimo común denominador» del comunitarismo (asumiendo que es posible encontrar tales «mínimos comunes»), siempre tenderemos a encontrar un margen de coincidencias sustantivas entre ambas posturas.

40. Sandel ha resumido los desacuerdos entre ambas corrientes del siguiente modo: «El liberal comienza preguntándose de qué modo el gobierno debería tratar a sus ciudadanos, y procura obtener principios de justicia capaces de tratar a las personas de modo equitativo en su persecución de intereses y fines distintos. El republicano comienza preguntándose de qué modo los ciudadanos pueden alcanzar su autogobierno, y procura obtener las formas políticas y las condiciones sociales que promuevan su ejercicio significativo». Véase Sandel (1996), pág. 27. Del mismo modo, Skinner sostiene que, para el republicanismo, la maximización de la libertad requiere de individuos decididos a entregar su vida, incondicionalmente, a la causa pública. El ideal del bien común debe ser puesto por encima de cualquier otra consideración relacionada con la obtención de beneficios individuales (Skinner, 1992). Pero ¿por qué es tan necesaria —de acuerdo con la presentación que hace Skinner— esta defensa prioritaria del bien común? En primer lugar, ello se debe a que, para el republicanismo (al menos, para el republicanismo «clásico») sólo una ciudadanía que privilegie los destinos de su comunidad sobre los propios puede defender a su comunidad contra las fuerzas externas que la amenazan. Y parece claro que si la propia comunidad cae doblegada frente a otras externas, entonces la libertad y hasta la vida de sus miembros quedan expuestos a los peores riesgos. En segundo lugar, contar con una ciudadanía activa resulta indispensable, también, para evitar que la comunidad quede a la merced de la ambición de algunos gobernantes o de la voracidad de ciertos grupos facciosos. A partir de estos presupuestos, el republicanismo («clásico») pudo considerar «indispensable para el mantenimiento de un gobierno libre que todo el cuerpo político de los ciudadanos esté imbuido de un sentido de la virtud pública tan poderoso que no pueda ser sobornado ni obligado a que las fuerzas externas o las ambiciones facciosas socaven el bien común» (ibíd., pág. 110). Si el ciudadano no reuniese las condiciones apuntadas —concluye Skinner— hablaríamos de «un ciudadano corrupto, por oposición a virtuoso; y el precio de la corrupción es siempre la esclavitud. El único camino que lleva a la libertad individual [entonces] es el sendero del servicio público» (ibíd.).

Pensando en estas coincidencias posibles podríamos señalar las siguientes. Ante todo, y según vimos, el republicanismo aparece unido al comunitarismo en su crítica al pensamiento liberal. Esa vinculación no tiene que ver, exclusivamente, con el hecho de tener un «enemigo común» al que se enfrentan. Más bien, y lo que es más importante, apuntan al mismo «blanco» pero a partir de razones comunes —esto es, a partir de la forma similar en que miran muchos de los problemas más importantes de nuestras sociedades—. Comunitaristas y liberales, en primer lugar, coinciden en criticar al liberalismo por su individualismo, su «atomismo». Coinciden en su particular visión de la libertad (la libertad no debe ser vista como una mera «libertad frente al Estado» ni como libertad frente a la «tiranía de las mayorías»). Coinciden también en la prioridad que le otorgan a las políticas en favor del bien común, una prioridad que les permite justificar, aún, el desplazamiento de derechos individuales fundamentales en nombre de los intereses generales. Ambas concepciones le otorgan un lugar fundamental a la «ética de las virtudes». Ambas valoran, en particular, ciertas virtudes cívicas que consideran indispensables para el mantenimiento del buen orden político y, así, el mantenimiento del ideal del autogobierno.

En honor de las virtudes que privilegian (y a partir de la visión que tienen acerca del concepto de bien común —derechos individuales—), tanto el republicanismo como el comunitarismo aceptan que el Estado aparezca comprometido con una cierta concepción del bien y proponen que abandone su pretensión de neutralidad valorativa. Para tales corrientes de pensamiento, no resulta irrazonable que el Estado haga uso de su poder coercitivo en el ámbito de (lo que el liberalismo denominaría) la moral privada; que organice las instituciones políticas y la economía de modo tal que se pongan al servicio de un cierto ideal de la ciudadanía; que aliente o desaliente, así, determinadas concepciones del bien.

Ahora bien, y a pesar de lo dicho, las coincidencias entre republicanos y comunitaristas encuentran límites significativos. Un primer punto de desencuentro que puede mencionarse se relaciona con el modo en que tales concepciones se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad: ¿cómo valorar tales tradiciones?, ¿hasta qué punto respetarlas? Por una parte, muchos comunitaristas coinciden en señalar que la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra, justamente, en el pasado: debemos volver nuestra mirada hacia atrás, y tratar de encontrar las respuestas que buscamos en las mejores o más asentadas tradiciones de nuestra comunidad. Para muchos comunitaristas, a la hora de decidir cuál es el modelo de vida —el ideal del bien— que vamos a seguir, nuestra pregunta debe tender a responder, prioritariamente, interrogantes del tipo «¿de dónde vengo?», «¿cuál es la comunidad a la que pertenezco?». El republicanismo, sin embargo, no parece en absoluto comprometido con ese

tipo de mirada al pasado. Se mirará al pasado, en todo caso, en busca de ejemplos valiosos, si es que los hay. Sin embargo, resulta claro que la preocupación republicana no tendrá un «anclaje» *necesario* en el pasado. Nuestra pregunta principal, como miembros de una misma comunidad, seguirá siendo una pregunta abierta al futuro: «¿qué tipo de comunidad queremos constituir?», «¿qué es lo que anhelamos, colectivamente, llegar a ser?». En este sentido, la respuesta republicana se encontrará, en principio, libre de las ataduras del pasado.

Por lo dicho, y contra la idea (habitualmente asociada al comunitarismo) según la cual la identidad de las personas se *define* a partir de su pertenencia a una determinada comunidad —a partir de su inserción en una «narración» que trasciende su propia vida—, el republicanismo va a tender a vincular esta definición de la identidad con lo que podamos concluir a partir de un diálogo que hoy podamos llevar a la práctica: la comunidad viviente —las generaciones actuales— deben tener autonomía para decidir cuál es el modo en que quieren vivir.[41]

De hecho, muchos de los pensadores más notables asociados con el republicanismo erigieron sus principales argumentos políticos en contra del valor de las tradiciones. Ése fue, típicamente, el caso de Thomas Paine, quien escribió buena parte de sus trabajos en contra de Edmund Burke y el pensamiento conservador (pensamiento que, junto con Burke, reivindicaba las «buenas tradiciones inglesas»).[42] Frente al conservadurismo inglés, Paine sostuvo el principio de que cada generación tenía derecho a su autogobierno —la idea de que «el derecho de los que viven» debía prevalecer ante «la autoridad de los muertos».[43] Thomas Jefferson, amigo personal de

41. Distinguiendo al liberalismo, el comunitarismo y el republicanismo, Q. Skinner señala lo siguiente: «El liberalismo contemporáneo, especialmente en su forma libertaria, amenaza con arrebatar de la arena pública toda noción diferente del interés egoísta y los derechos individuales. Los moralistas que se indignan ante semejante empobrecimiento generalmente suponen que la mejor alternativa es revivir la idea aristotélica de que la ciudadanía es esencialmente una cuestión de propósitos morales compartidos. Como Alasdair MacIntyre recientemente señalara en *After Virtue*: «La dicotomía moral crucial enfrenta al individualismo liberal, en cualquiera de sus versiones, con la tradición aristotélica. Intenté sostener que ésta es una oposición falsa. La suposición aristotélica de que una vida pública saludable debe fundarse en una concepción objetiva del Bien no es en absoluto la única alternativa de la que disponemos para desafiar los presupuestos y desnudar las limitaciones del liberalismo contemporáneo. Tenemos abierta la posibilidad de investigar la potencial relevancia de una teoría que nos dice que, si pretendemos maximizar nuestra libertad personal, no debemos depositar nuestra confianza en los príncipes; debemos, por el contrario, hacernos cargo nosotros mismos de la arena pública». Skinner (1992), en la traducción de 1996, págs. 113-114.

42. Burke, en efecto, insistía en su crítica al radicalismo de Thomas Paine o Richard Price y a la idea de autogobierno defendida por aquéllos, a la vez que se pronunciaba en favor de las doctrinas que fueran compatibles con las prácticas sociales que hubieran sobrevivido al paso del tiempo.

43. Analizo estos debates en Gargarella (1995), cap. 1, pág. 44. Véase, al respecto, Holmes (1988).

Paine y republicano también, se afirmó como aquél en la idea de que «la tierra pertenecía a los que estaban vivos». Al igual que Paine, Jefferson objetó la posibilidad de que «la mano muerta del pasado» pretendiese seguir gobernando sobre las generaciones presentes: ni las mejores tradiciones, ni siquiera los documentos constitucionales escritos por las generaciones anteriores debían preservarse como una autoridad indiscutible después de un tiempo prudente (siendo éste, por ejemplo, el tiempo propio de la generación que hubiera redactado dicho documento constitucional).[44] A partir de estas citas podemos reconocer una línea de pensamiento coherentemente republicana, y claramente anticomunitarista (al menos, teniendo en cuenta versiones más o menos centrales del comunitarismo).[45]

Lo dicho nos refiere también a otro punto, relativo al marco de coincidencias que vinculan el republicanismo con el comunitarismo. Conforme señaláramos más arriba, ambas concepciones parecían coincidir en la propuesta de que el Estado se comprometiese con determinados valores morales, para poner su aparato coercitivo al servicio de los mismos. Sin embargo, han quedado sugeridas también las distancias que separan a ambas posturas, a pesar de aquella coincidencia inicial. En efecto, el republicanismo no necesita comprometerse con el respeto de una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, «institucionalmente circunscritos». Puede desinteresarse, en principio, del modo particular en que vivan los ciudadanos, sus ideales del bien, las prácticas que adopten o dejen de lado, el modo en que se relacionen con los demás, en tanto y en cuanto preserven un compromiso activo con el bien público, con la suerte de los demás y, así, con la suerte de su comunidad. El comunitarismo, en cambio, no se mantiene indiferente frente a aquellas áreas de la moral: las elecciones más íntimamente vinculadas con mi vida privada pueden resultar, en principio, aceptables o reprochables, conforme al mundo moral en el que me encuentre inserto. Llegados a este punto, un buen resumen de las diferencias que separan a comunitaristas y republicanos, en este terreno, podría ser el siguiente:

44. Véase, al respecto, Holmes (1988).

45. Así, pata el tepublicanismo, la veneración de las tradiciones tendió a ser vista, en principio, como contraria al ideal del autogobierno, como una manera habitual y siempre repudiable de obstaculizar la concreción de dicho ideal. El rechazo republicano frente a las tradiciones tampoco implicó, de todos modos, un rechazo indiscriminado frente a las mismas. Muchos autores republicanos invocaron, de hecho, ciertas tradiciones de pensamiento (por ejemplo, ciertas tradiciones dentro del pensamiento clásico), como Paine mismo pudo invocar las «genuinas» tradiciones inglesas (que él consideraba indudablemente igualitarias) frente a las tradiciones conservadoras que invocaba Burke. Pero éste fue, en todo caso, un uso instrumental, estratégico, de las tradiciones: algunas tradiciones tenían sentido en la medida en que estuvieran al servicio de la causa del autogobierno.

Un rasgo notable del republicanismo tradicional es el de que, a pesar de todo su prédica en relación con las virtudes, raramente presenta algo que pueda ser llamado una teoría moral. En todo caso, puede haber una invocación de Aristóteles o de algunas ideas neoestoicas para apoyar lo que resulta, en definitiva, poco más que una idea intuitiva y tradicionalista acerca de la totalidad del carácter que se le exige al ciudadano independiente. De todos modos, estas partes del carácter total se encuentran en buena medida determinadas a partir de las funciones públicas o los cargos requeridos por la maquinaria constitucional republicana. Por supuesto, se enfatiza el respeto de las formas republicanas y, en tal sentido, se termina incluyendo un *ethos* republicano. Pero ello está muy lejos del modo de vida ético detallado por los comunitaristas y otros moralistas contemporáneos. Los tradicionales ataques republicanos contra la «corrupción» y el «lujo» tenían muy poco que ver con la inmoralidad como tal, sino que eran, más bien, protestas contra la posibilidad de mezclar la propia vida privada, ya sea ésta buena o mala, con el ámbito público, y especialmente en cuestiones económicas. De allí que la virtud republicana represente una visión parcial, e institucionalmente circunscrita, de la vida moral, y la república constituya la institucionalización de los deberes públicos tradicionales y los derechos a ellos asociados del hombre de medios independientes.[46]

UNA NUEVA MIRADA SOBRE LAS RELACIONES ENTRE REPUBLICANISMO Y LIBERALISMO

En las páginas anteriores examinamos, en primer lugar, la existencia de diferencias muy significativas entre ciertas vertientes del liberalismo y las versiones más comunes del republicanismo. Tales distinciones entre el republicanismo y el liberalismo parecían colocar a ambas como concepciones más bien antitéticas. En esta sección, quisiera examinar la plausibilidad de tal afirmación: ¿hasta qué punto —me interesará ver— el republicanismo y el liberalismo representan teorías antagónicas?

Adviértase que, cuando comparamos (en un segundo estadio de nuestra tarea comparativa) el republicanismo con el comunitarismo, reconocimos que la primera de tales visiones se abstenía de dar algunos pasos «antiliberales» que el comunitarismo sí se animaba a dar. Recuérdese, por ejemplo, que el republicanismo se resistía a otorgarle una relevancia moral especial a las prácticas tradicionales de la comunidad, frente a las decisiones presentes de los miembros de tal comunidad. Recuérdese también que el republicanismo no parecía comprometido, como el comunitarismo, con una concepción moral especialmente «robusta» (coincidiendo, aquí también, con algunas de las prevenciones propias del liberalismo frente al co-

46. Haakonsen (1995), pág. 571.

munitarismo). Piénsese, además, que una defensa genuina y coherente del ideal del autogobierno, como la que el republicanismo pretende asumir, puede requerirle un compromiso muy fuerte con ciertos derechos «liberales» tradicionales (el derecho a una amplia libertad de expresión, el derecho a la libertad de asociación, etc.).

Según entiendo, aunque las diferencias entre el republicanismo y el liberalismo resultan innegablemente importantes, el tipo de «antagonismo» teórico que los republicanos parecen reclamar resulta muy claro sólo cuando escogemos, como contrincante liberal, a la versión más conservadora del liberalismo. Sin embargo, es dudoso que el liberalismo igualitario defendido por autores como Rawls o Dworkin pueda ser visto como una opción antitética a la ofrecida por el republicanismo; o como una opción merecedora de las críticas más habituales avanzadas por el republicanismo.

Por un lado, pensemos en algunas de las principales objeciones republicanas.[47] Al respecto, y en primer lugar, el liberalismo igualitario no es en absoluto insensible a las condiciones —y en particular, a las motivaciones— que son necesarias para aproximarse a los deseados ideales igualitarios. Rawls, para tomar un ejemplo significativo, reconoce como una condición necesaria para alcanzar una sociedad justa, el hecho de que los individuos posean un sentido efectivo de justicia y, sobre todo, un deseo prioritario de sujetarse al cumplimiento de los principios de justicia. En segundo lugar, tampoco parece cierto que los liberales desconozcan la importancia de los «deberes» que los ciudadanos tienen respecto de su comunidad, junto con los «derechos» que defienden insistentemente. La primacía que los liberales le otorgan a los derechos (típicamente, en la idea dworkineana de los derechos como «cartas de triunfo») no es incondicional: ella se mantiene «si y sólo si [los derechos] gozan de primacía justificatoria en la argumentación moral».[48] Este criterio les permite el reconocimiento de deberes sociales, orientados —eso sí— a la protección y cuidado de los derechos. En tercer lugar, la idea de neutralidad defendida por el liberalismo no niega la posibilidad de que se tomen medidas que favorezcan a un determinado lenguaje o cultura: lo que rechaza es que la justificación última de una determinada política tenga que ver con el valor que se le asigna a una particular concepción del bien.

Por otro lado, el liberalismo igualitario parece coincidir con el republicanismo en muchos de sus reclamos más interesantes. Por ejemplo, el ideal del autogobierno defendido por el republicanismo no parece chocar directamente con algunas de las principales preocupaciones del igualita-

47. Para la exposición de este punto, tomo como base un interesante trabajo de Patten (1996).

48. Ibíd., pág. 32.

rismo. Ambas concepciones también coinciden en considerar como formando parte de su misión esencial la de criticar radicalmente y formular reformas para las instituciones básicas de la sociedad. Las reformas que se sugieren, en ambos casos, se orientan a ayudar a que los ciudadanos tomen mayor control sobre los destinos de su comunidad. Piénsese, por ejemplo, en las explícitas sugerencias hechas por Rawls o Dworkin en relación con la influencia del dinero en política. Ambos autores, para tomar algún ejemplo relevante, han criticado fervorosamente fallos como «Buckley *versus* Valeo»,[49] en el que la corte suprema norteamericana mostró su escepticismo frente a las regulaciones que el legislativo pudiera establecer, tratando de imponer límites sobre el dinero que podía utilizarse en campañas electorales. Dichas críticas se fundaron no sólo en la necesidad de asegurar una más amplia intervención e influencia de la ciudadanía en política, sino también en una valoración de la importancia de la igualdad cívica y, aún, de la necesidad de reducir los riesgos de comportamientos corruptos.[50] La preocupación de teóricos como los mencionados por la igualdad y por el diseño de instituciones más igualitarias también es conocido. De hecho, los escritos más importantes de Rawls o Dworkin se dirigen, fundamentalmente, a reflexionar sobre tales cuestiones.[51] Por otra parte, autores como los mencionados se han distinguido también por rechazar inmediatamente (tal como lo hace el republicanismo contemporáneo) el «pluralismo» de grupos de interés como concepción plausible de la democracia. En el caso particular de Rawls, tales discusiones le han llevado a suscribir, directamente, un modelo *deliberativo* de democracia, que implica un obvio y abierto compromiso con la necesidad de crear y defender foros públicos en los que la ciudadanía pueda debatir y ponerse de acuerdo acerca de cómo resolver los conflictos centrales que se presentan en su comunidad.[52]

El hecho de que republicanos y liberales (igualitarios) puedan coincidir en muchas de las políticas que aconsejan no debiera extrañarnos: es

49. 424 U. S. 1 (1976).

50. Rawls (1993), págs. 359-363. Para Rawls, en dicho caso, la corre «no reconoció el punro esencial según el cual un procedimiento político justo requiere del valor equitativo de las libertades políticas, y que para asegurar dicho valor equitativo es necesario impedir que aquellos con mayores propiedades y más dinero, con las mayores capacidades organizativas que los acompañan, controlen el proceso electoral en su propio beneficio». Y agrega: «Si no se da un reconocimiento público de que la justicia del esquema general se mantiene, los ciudadanos tienden a dejarse llevar por el cinismo, el resentimiento y la apatía. Son estos tipos de estados mentales los que convierten la corrupción en un problema serio e incontrolable». Ibíd., págs. 360 y 363. Véase, también, Dworkin (1996b).

51. Véanse, especialmente, los trabajos de Dworkin sobre la igualdad y, en particular, Dworkin (1981 y 1981b).

52. Rawls (1997).

cierto que tales concepciones valoran ideales diferentes, pero también lo es que tales ideales tienen mucho en común. Así, mientras el liberalismo igualitario reivindica, ante todo, el valor de la autonomía individual, el republicanismo prioriza la defensa del autogobierno colectivo. Y, parece claro que ambos valores requieren, para su materialización, de la toma de decisiones esencialmente similares a fin de evitar la opresión de una minoría, favorecer la autoexpresión de cada individuo, asegurar el mantenimiento de ciertas libertades básicas, ampliar los derechos políticos, etc.

El abanico de coincidencias posibles entre republicanos y liberales se extiende cuando nos concentramos (como lo hicimos) en la versión más igualitaria del liberalismo. Recordemos, en primer lugar, que el liberalismo *conservador* se ocupa fundamentalmente de potenciales amenazas del Estado frente a la libertad «negativa» de las personas (el derecho de cada uno a que no interfieran con su vida). En tal sentido, al liberalismo conservador le preocupa que el Estado, a través de sus «acciones», no avance sobre ciertos derechos básicos de cada uno, como la vida y la propiedad. Al liberalismo *igualitario*, en cambio, le preocupan tanto las «acciones» como las «omisiones» del Estado. Por ello, a esta vertiente del liberalismo le interesa proteger la libertad «negativa», y además, la libertad «positiva» de cada uno —esto es, la posibilidad efectiva de que las personas lleven adelante los planes de vida que escogen—. La preocupación del igualitarismo por la libertad «positiva» de las personas mueve a sus defensores a comprometer al Estado, por ejemplo, con la provisión de ciertos bienes básicos para cada uno. Tal provisión de bienes resultaría indispensable para que cada persona afirme efectivamente su autonomía. Esta idea tan «robusta» de autonomía, valorada por el liberalismo igualitario y tan exigente en sus demandas sobre el Estado, es la que amplía y profundiza las áreas de coincidencia entre liberales y republicanos.[53]

De todos modos, cabe señalarlo, coincidencias como las expuestas no nos hablan en absoluto de una superposición entre ambas concepciones. Las diferencias entre el liberalismo igualitario y el republicanismo, según veremos, tienen que ver con posibles (y previsibles) conflictos entre la pretensión liberal de defender, ante todo, la autonomía individual (que lleva

53. Autores como Cass Sunstein muestran la posibilidad cierta de tender, de hecho, firmes puentes entre el liberalismo igualitario y el republicanismo. Sunstein, por ejemplo, defiende una versión liberal del republicanismo, que caracteriza con cuatro notas centrales: la importancia asignada a la deliberación política; la igualdad de los actores políticos (que conlleva un «deseo de eliminar las agudas disparidades que existen para la participación política o la influencia entre individuos o grupos sociales»); la noción de acuerdo colectivo como ideal regulativo; un compromiso con la noción de ciudadanía, expresado en la amplia garantía de derechos de participación política. Sunstein (1988). Véanse, también, Michelman (1988), Macedo (1990), Nino (1996).

al liberalismo a abroquelarse en la defensa última de ciertos derechos) y la pretensión republicana de asegurar el autogobierno compartido. Tales diferencias se ensanchan y clarifican cuando recordamos los diferentes criterios que, en líneas generales, guían a una y otra postura.

Según vimos, republicanos y liberales difieren en cuanto al modo en que enfocan la idea de libertad. El liberalismo piensa la libertad, fundamentalmente, en términos de «límites» frente a los abusos de las mayorías —y, de modo muy especial, en términos de «límites» frente al poder del Estado—. Aunque esta idea resulta particularmente apropiada para describir el liberalismo conservador, ella involucra también, en buena medida, al liberalismo igualitario. En todo caso (y para presentarlo mejor), podríamos decir que al liberalismo igualitario le preocupa el Estado tanto en sus abusos (en sus acciones violadoras de derechos) como en sus mal-usos (entendiendo de este modo las omisiones del Estado en la provisión de ciertos bienes).

Frente a dicha postura —y en particular, frente a la obsesión que el liberalismo muestra tener, respecto del Estado—, el republicanismo seguiría objetando el liberalismo, a pesar del amplio abanico de coincidencias señalado. Al republicanismo le interesa señalar, por ejemplo, que muchos de los males que el liberalismo identifica en el Estado, y exclusivamente en él, pueden provenir perfectamente de una suma de acciones «privadas» —acciones independientes del uso explícito del aparato coercitivo estatal y, por lo tanto, en principio, «invisibles» para el liberalismo—. Para tomar algunos ejemplos polémicos, considérense los siguientes. En las sociedades capitalistas suele ocurrir que, de hecho, y por un lado, la adopción de ciertos modelos de vida (así, por ejemplo, el deseo de ser jardinero o músico) aparece como mero producto de la extravagancia o la irresponsabilidad (sobre todo, cuando se advierte el modo en que tales opciones resultan económicamente «desincentivadas») mientras que, por otro lado, ciertas actividades y ciertos modelos de comportamiento parecen recibir extraordinarios «incentivos» sociales (así, la búsqueda del éxito económico como modelo de vida). En casos como los citados, nadie es aprisionado ni castigado con la fuerza del Estado, pero las personas encuentran drásticamente reducidas sus capacidades de optar libremente por los planes de vida que más favorezcan (al tiempo que la sociedad las motiva muy intensamente a optar por ideales de comportamiento muy definidos). Es aquí cuando el republicano puede encontrar espacio para reprochar al liberal igualitario. A diferencia del liberal, el republicano tiende a defender prioritariamente un activo control de la ciudadanía sobre las pautas que han de organizar a su sociedad. El más pleno autogobierno colectivo puede requerir, en este sentido, la limitación de ciertas acciones privadas en tanto ellas afecten (lo que se defina como) el bien común.

Por supuesto, el liberal igualitario no necesita darse por vencido en el estadio anterior de la discusión y, por el contrario, puede intentar mostrar que tanto la teoría como la práctica liberal son capaces de satisfacer al más exigente de los republicanos. De hecho, se puede esperar que en una sociedad más igualitaria se incrementen las posibilidades de optar, razonablemente, por planes de vida muy diferentes, y es posible también, con ciertos límites, llevar adelante fuertes cambios en la organización económica de la misma. Sin embargo, la superficie de este nuevo y posible encuentro entre liberales y republicanos no debe impedirnos ver el fondo de la discusión: las razones en las que cada una de estas concepciones funda sus posturas. En este respecto, resulta importante notar que lo que para el liberalismo igualitario aparece como una consecuencia altamente probable de la implementación de las políticas que aconseja (esto es, ampliar el menú de planes de vida capaces de ser razonablemente elegidos por cualquier individuo), resulta una primera prioridad para el republicanismo (una concepción que pretende que la sociedad tome completo control del modo en que se organiza).

ALGUNOS INTERROGANTES SOBRE EL REPUBLICANISMO

Después de presentar la concepción republicana, y mostrar las posibles relaciones entre tal concepción y otras visiones teóricas igualmente significativas, nos queda por analizar, al menos, algunas de las principales afirmaciones con las que el republicanismo aparece identificado. A falta de espacio, aquí sólo plantearé algunos de tales problemas básicos, que dejaré esencialmente pendientes para una investigación futura.

En primer lugar, no resulta obvia la idea, habitualmente expuesta por el republicanismo, según la cual la decadencia del «autogobierno colectivo» (o, para decirlo de un modo más claro, la crisis de representación política, y la actual apatía política de la ciudadanía asociada con dicha crisis) se vincula efectivamente con una falta de compromiso público con el «cultivo» de ciertas virtudes o cualidades de carácter. Dicha afirmación no resulta obvia, ante todo, como afirmación descriptiva. Habría muchos casos con los que podríamos poner a prueba a la misma, pero aquí voy a detenerme sólo en uno de tales casos, especialmente pertinente para la tradición republicana: el caso de Estados Unidos.

Si aceptamos que hubo un momento genuinamente republicano, en los orígenes del constitucionalismo en dicho país (un presupuesto, éste, que tampoco resulta obvio), entonces quedan muchas dudas de que esa cultura republicana haya decaído a partir de un menor involucramiento público en la promoción de ciertas virtudes cívicas. Alguien podría se-

ñalar, por ejemplo, que el (asumido) incremento de la apatía política de la ciudadanía se debió, más bien, a la desaparición del tipo de mecanismos institucionales (más adecuados frente a las exigencias republicanas), que llegaron a existir en el período postindependentista. Los mecanismos a los que me refiero (y que, en buena medida, podrían haber sido defendidos también por el liberalismo «neutralista») resultaron desplazados rápidamente al tiempo que se consolidaba la adopción de la constitución nacional. En efecto, la aprobación de este documento implicó la adopción de numerosas instituciones «contramayoritarias» que contradecían la presión republicana en favor de una democracia más claramente «mayoritaria». Dentro de las novedades institucionales que acompañaron a la aprobación del nuevo documento constitucional se encontraron las siguientes: la inclusión de un Senado unánimemente considerado como «aristocrático» por el pensamiento «antifederalista»; la adopción (primero implícita y luego explícita) de un sistema de revisión judicial de las leyes; la dotación de poderes sustantivos al poder ejecutivo (entre ellos, fundamentalmente, un poder de veto sobre el legislativo); el rechazo de las propuestas «antifederalistas» en favor de las elecciones anuales, la rotación en los cargos y el derecho de revocatoria. Del mismo modo, cabe reconocer que el establecimiento de la nueva constitución fue seguido por un temprano desaliento de las prácticas de las «asambleas ciudadanas» o *town meetings* que constituían, hasta entonces, las formas más distintivas del autogobierno local, en muchos de los estados de la confederación.[54] Una descripción como la anterior nos llama la atención sobre la presencia de variables explicativas diferentes de aquellas que más interesan al republicanismo. Tal vez sea más sencillo y más acertado explicar los males políticos que describe el republicanismo a partir del desplazamiento de este tipo de instituciones públicas, más que por la falta de involucramiento estatal en la regulación de la ética personal.

Más allá de esta disputa acerca de la mejor descripción de una historia como la norteamericana, interesa dejar afirmados algunos puntos teóricos vinculados al tema. Por un lado, no parece haber buenas razones para pensar que el «cultivo público de ciertas virtudes cívicas» constituya una condición *suficiente* para asegurar la posibilidad del «autogobierno colectivo».[55] Hay muchos otros factores a los que, intuitivamente, tendemos a asignarle igual o mayor importancia que a la presencia de ciertas

54. Desarrollo una idea similar en Gargarella (1995).

55. Un tratamiento detenido de estos problemas tendría que tratar de desvelar, ante todo, cuál es el modo en que los republicanos tienden a definir ideas tales como «autogobierno», o los alcances de las acciones del Estado en la promoción de las virtudes cívicas.

virtudes públicas (por ejemplo, la adopción de procedimientos políticos aptos para facilitar la intervención política de los ciudadanos). Por otro lado, tampoco parece razonable pensar que dicha promoción de las virtudes cívicas constituya una condición *necesaria* para el logro del deseado autogobierno —aunque quepan pocas dudas de la obvia importancia de tales virtudes, a fin de contar con una ciudadanía que se «autogobierne»—. Podemos imaginar, en efecto, una situación en la que una comunidad tiene un control estricto de los temas que más le interesan, sin que sus miembros tengan desarrollado un alto grado de compromiso con la suerte de los demás. Si, frente a este tipo de casos, el republicanismo quisiera denegar la existencia de un «real autogobierno», entonces necesitaría definirnos con mucha mayor precisión —y más allá de lo que parece ser el entendimiento compartido al respecto— qué es lo que realmente entiende por autogobierno colectivo, y por qué debemos suscribir tal polémica definición, aparentemente contradictoria con lo que parece sugerirnos el sentido común.

Ahora bien, cuando llegamos a este punto, y reconocemos que existen *diferentes* estrategias capaces de favorecer tal autogobierno colectivo, luego necesitamos evaluar cuál de tales estrategias resulta la más eficiente o la menos costosa para el logro del deseado autogobierno. Es importante señalar esto dado que, la propuesta republicana, al pedirle al Estado que se comprometa activamente con cierta concepción del bien, puede llegar a involucrar *riesgos* muy altos para los resultados que promete. En efecto, el compromiso público con el desarrollo de ciertas virtudes cívicas requiere, por parte del poder público, de acciones y decisiones demasiado peligrosas para la libertad de la comunidad (ello, por ejemplo, al abrir la puerta para que el Estado utilice su poder coercitivo en favor del desarrollo de ciertos modelos de conducta considerados «apropiados» para el fortalecimiento de la comunidad, y en contra de otros comportamientos considerados «indeseables» para tal fin). Así, podríamos estar pagando un precio no sólo innecesario sino además demasiado alto para los fines que nos proponemos (nótese que, además, no sabemos cuáles son las medidas específicas por las que merece pagarse un precio semejante: ¿qué certeza tenemos, por ejemplo, de que enalteciendo públicamente ciertos valores patrióticos la ciudadanía va a llegar a ser, tal como se pretende, más patriota y no lo contrario?). Sandel es consciente del tipo de dificultades que amenazan al republicanismo al reconocer que «[la política republicana] es una política de riesgo, una política sin garantías... Otorgarle a la comunidad política un rol en la formación del carácter de sus ciudadanos es conceder la posibilidad de que malas comunidades formen malos caracteres. La dispersión del poder y la existencia de múltiples sitios para dicha formación cívica pueden re-

ducir tales riesgos pero no pueden eliminarlos. Ésta es la verdad en la queja liberal sobre la política republicana».[56]

Buena parte de lo señalado hasta aquí nos mueve en una misma dirección: necesitamos mayores precisiones sobre algunos de los conceptos básicos a los que apela el republicanismo. En lo que queda de este escrito, me detendré brevemente en uno solo de tales conceptos: el referido a la idea de autogobierno.

Alguien podría sostener, razonablemente, y ante algunos reclamos de raíz republicana, que un autogobierno «completo», «pleno», requiere que las personas no sólo puedan intervenir decisivamente en los asuntos de su comunidad, sino también, y sobre todo, que puedan tener control sobre los aspectos más importantes de su propia vida. Dicho autogobierno, en cuanto control de la propia vida, resultaría al menos instrumentalmente necesario para alcanzar un «completo» control de la vida política de la comunidad. En efecto, podríamos pensar que la posibilidad de intervenir de modo significativo en las discusiones públicas resultaría socavada si parte de los miembros de dicha comunidad son discriminados, molestados o perseguidos por algunas de sus convicciones más íntimas. Violentados en sus convicciones más íntimas, tales individuos tenderían a perder confianza en su comunidad, o a marginarse de la misma (si es que ya no han sido, de hecho, excluidos de ella). Aunque no está claro qué tipo de medidas podría justificar el republicanismo, con el objeto de promover el desarrollo de ciertas virtudes cívicas, el mismo parecería inaceptable si reconociera como válidas amplias intervenciones públicas sobre el ámbito de la moral individual. Podríamos decir, al respecto, que del mismo modo en que una discusión pública significativa requiere que las personas no sean censuradas en sus opiniones, dicha intervención pública requiere que ninguna persona deje de ser tratada como un igual, capaz de determinar por sí misma cuáles son sus principales convicciones. Sobre el tema, por ejemplo, el filósofo Jürgen Habermas señala que «[s]in derechos básicos que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, tampoco habría ningún medio para la institucionalización legal de las condiciones bajo las cuales tales ciudadanos puedan hacer uso de su autonomía pública. Así, la autonomía privada y la pública presuponen mutuamente a cada una de las otras en tal forma que ni los derechos humanos ni la soberanía popular pueden reclamar primacía sobre su contraparte».[57]

56. Sandel (1996), pág. 321. Para Maquiavelo, por ejemplo, el comportamiento virtuoso «desplegado espontáneamente por los grandes héroes y legisladores, no era asumido naturalmente por la mayoría de la población». De ahí, entonces, que dicha mayoría debiera ser «[forzada a asumir tal comportamiento virtuoso], tal vez a través de medidas drásticas». Schneewind (1993), pág. 186.

57. Habermas (1997).

Podríamos decir, además, que el valor de que sean los mismos individuos quienes tengan el completo control de sus propias vidas no necesita ser defendido, simplemente, por su carácter instrumental —por su contribución al autogobierno colectivo—. En efecto, si alguien no puede seguir el modelo de virtud personal que prefiere porque su comunidad se lo impide o lo desalienta, entonces la afirmación de que tal individuo se autogobierna plenamente (y por más que tenga amplias posibilidades de intervenir en política) comienza a aparecer como demasiado dudosa. Un entendimiento habitual, sensato, de la idea de autogobierno, debe dar cuenta de la importancia que le asignamos tanto al control colectivo sobre los destinos de la comunidad, como a la importancia que le otorgamos a la posibilidad de que cada persona escoja por sí misma la dirección que quiere imprimirle a su vida.

Capítulo 7

JOHN RAWLS, *LIBERALISMO POLÍTICO* Y SUS CRÍTICOS

En este capítulo vamos a concentrarnos especialmente en el examen del último libro de John Rawls, *Liberalismo político* (desde aquí, *PL*). A través del análisis de este trabajo (y de otros escritos recientes del mismo autor) veremos hasta qué punto Rawls ha modificado su original «teoría de la justicia». Después de una presentación más o menos detallada de este nuevo «liberalismo político», examinaremos también algunas de las principales revisiones críticas recibidas por este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Desde el momento de su publicación, la «teoría de la justicia» ha recibido —según viéramos— numerosas críticas, a las cuales Rawls ha tratado de responder en una diversidad de escritos. Dos trabajos fundamentales en este paulatino proceso de cambio han sido «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» y «The Domain of the Political and Overlapping Consensus».[1] En ellos, Rawls ha comenzado a desarrollar una radical reformulación de la «teoría de la justicia», recortando las pretensiones «universalistas» y los rasgos «metafísicos» de aquélla, hasta el punto de convertirla en una «mera» doctrina política.

Aunque no hay dudas de que los cambios fundamentales que se han producido sobre la «teoría de la justicia» tienen que ver con las cuestiones recién apuntadas, es preciso decir que Rawls ha sido muy receptivo respecto a las objeciones que, desde frentes muy diferentes, se han ido haciendo sobre su labor. Así, por ejemplo, ha repensado sus escritos originarios —según hemos visto— a la luz de las críticas que le formulara la teoría feminista;[2] ha ido refinando el igualitarismo distintivo de su propuesta;[3] ha procurado defender una concepción más robusta de la democracia —a partir de muchas de las objeciones que recibiera desde el campo del republicanismo, especialmente—;[4]

1. Véase Rawls (1985 y 1989).
2. Véase, en particular, Rawls (1997).
3. Véase, entre otros, Rawls (1982a, 1982b, 1988).
4. Así, por ejemplo, en Rawls (1997).

ha tomado en cuenta el modo en que las sociedades modernas han ido cambiando hasta convertirse en sociedades multiculturales (una consideración, ésta, que resulta clave para entender todo *PL*); y ha vuelto a reflexionar sobre las implicaciones internacionales de su «teoría de la justicia», reconociendo la necesidad de prestar atención a la extraordinaria diversidad cultural que existe en las distintas regiones del planeta.[5]

PL representa, seguramente, el punto más importante en este proceso de reelaboración teórica. En dicha obra aparecen sintetizados o sugeridos muchos de los cambios citados. Sin embargo, *PL* demuestra también que, de entre las numerosas observaciones planteadas frente a su trabajo original, Rawls se reconoce especialmente afectado por una de ellas: la que sostiene que su «teoría de la justicia» no resulta —tal como él pretendía— una concepción realmente «neutral» frente a las distintas concepciones del bien existentes, siendo por lo tanto una teoría incapaz de asegurar las bases de su propia estabilidad.[6] Esta crítica, presentada por numerosos autores, fue perseguida particularmente —según viéramos— por algunos teóricos comunitaristas (y especialmente, por Michael Sandel).[7] Y aunque Rawls rechaza, en *PL*, la «acusación» de haber cedido ante las críticas comunitaristas, lo cierto es que en el punto citado —su revisión de la idea de estabilidad— demuestra atención ante las mismas.

LA CUESTIÓN DE LA ESTABILIDAD FRENTE AL «HECHO DEL PLURALISMO RAZONABLE»

Comparando el trabajo original de Rawls con *PL*, podemos observar que los cambios que han aparecido en *PL* tienen que ver con lo que constituía la última parte de *Teoría de la justicia*. En efecto, la primera parte de aquel trabajo, que coincide con la primera parte de *PL*, se mantiene básicamente inalterada. Dicha primera parte se encontraba dirigida a defender una concepción justa, entendida ésta como una concepción *razonable* y capaz de estar de acuerdo con nuestras convicciones de justicia.[8] En la última parte de ambos trabajos, en cambio, Rawls trata de mostrar la

5. Véase, especialmente, Rawls (1993b).

6. Según Rawls, en *PL* trata de «resolver un serio problema interno a la idea de justicia como equidad, como lo es el hecho de que la noción de estabilidad incluida en la parte III de *Teoría* no es consistente con la visión completa [de la misma]». *PL*, págs. xv y xvi.

7. Sandel (1982).

8. De todos modos, conviene notar que, en *PL*, Rawls procura enfatizar que la concepción de justicia se encuentra vinculada con ideas propias de la cultura política de las sociedades democráticas modernas —ideas tales como que las personas son libres e iguales, etc.

concepción defendida como *estable*, esto es, como una concepción que es *racional*, y que los ciudadanos van a estar motivados a defender porque la misma se encuentra asociada con sus propias concepciones acerca de lo que es bueno alcanzar.[9] Y es aquí, entonces, en donde se registran los principales cambios entre *Teoría de la justicia* y *PL*.

Llegados a este punto conviene reforzar la idea según la cual, conforme a Rawls, para que una cierta concepción de justicia sea estable es necesario la presencia de las «motivaci[ones] apropiada[s] para realizar aquello que la justicia requiere».[10] En este sentido, decir que una concepción de justicia puede generar las bases de su propia estabilidad no significa, simplemente, que puede mantenerse en un cierto equilibrio. Como dice Thomas Hill Jr., la imagen de la estabilidad no es la de una bola inmóvil sobre una mesa plana, sino la de una bola en una taza: allí, si por alguna razón la pelota es movida, luego, ella misma tiende a volver al punto de equilibrio.[11]

Ahora bien, ¿por qué puede decirse que la «teoría de la justicia» no resulta una concepción capaz de asegurar las bases de su propia estabilidad? Básicamente, porque a pesar de que la «teoría de la justicia» no constituía una concepción «plenamente abarcativa»,[12] la misma no clarificaba debidamente cuál era su alcance, cuáles eran sus límites. El lector, entonces, —y de acuerdo con la opinión del propio Rawls— «podía concluir, razonablemente, que la [idea de la] justicia como equidad [era] desplegada como parte de una visión abarcativa que luego [y, de ser necesario, podía] ser desarrollada».[13] Esta conclusión —agrega

9. Así, esta segunda sección de la «teoría de la justicia» se encontraba destinada a mostrar la congruencia entre lo razonable y lo racional, entre lo justo y lo bueno. Véase, por ejemplo, Freeman (1994).

10. Así, según Barry (1995b), pág. 875.

11. Hill, Jr. (1994), pág. 337.

12. Rawls considera que una cierta concepción es «abarcativa» cuando ella «incluye concepciones acerca de lo que es valioso dentro de la vida humana, así como ideales de virtud y carácter personal», como suelen hacerlo, por ejemplo, las doctrinas religiosas y filosóficas. Rawls (1993), pág. 175.

13. Rawls (1989), pág. 248. Es importante notar lo siguiente: desde el momento en que el liberalismo ha reconocido que, en sus presentaciones más tradicionales (y, por ejemplo, en su defensa de la idea de la autonomía), aparecía comprometido con una concepción del bien «sustantiva», se han sucedido dos tipos de reacciones fundamentales entre los autores vinculados a dicha doctrina. Algunos, como Raz, han empezado a defender directamente ideales como el de la autonomía, asumiendo de ese modo una suerte de «liberalismo perfeccionista». Otros, como ocurriera típicamente en el caso de Rawls, aquí bajo examen, han dado un rápido paso atrás, y comenzado a presentar su postura como una «mera» doctrina política. Dworkin, según algunos, ha intentado mostrar la posibilidad de un camino «intermedio», consistente en un liberalismo «abarcativo» pero «no perfeccionista». Véase, al respecto, Neal (1995).

Rawls— resultaba en definitiva apoyada por la discusión llevada a cabo en la «teoría de la justicia» acerca del significado de contar con una sociedad bien ordenada. Allí, se asumía que todos los miembros de la misma aceptaban la misma concepción de justicia y, según parece, la misma doctrina abarcativa, como si aquélla fuera necesariamente una parte o una derivación de esta última: la «teoría de la justicia», así presentada, presuponía un ideal «iluminista» conforme al cual se podía esperar el hallazgo de una doctrina filosófica que fuera capaz de decirnos qué conductas son correctas y cuáles no, y que fuera, a la vez, capaz de ser reconocida por cualquier persona que razonase del modo adecuado.[14]

El «nuevo» Rawls rechaza aquella aspiración iluminista —propia de la formulación inicial de su teoría— considerándola ambiciosa y poco realista.[15] Y, para llegar a esta drástica conclusión, se basa en el reconocimiento de algunos hechos generales que —según enfatiza en sus últimos trabajos— no pueden dejar de tomarse en cuenta a la hora de construir una concepción de la justicia adecuada. Entre tales hechos podemos citar los siguientes: la enorme diversidad de «doctrinas abarcativas» existente; el hecho de que la única forma de asegurar el permanente respaldo general hacia una de esas doctrinas abarcativas, es a través del uso opresivo de la fuerza estatal; el hecho de que un régimen democrático, para ser duradero, debe contar con el libre y voluntario apoyo de sus ciudadanos políticamente activos; y la convicción de que «la cultura política de una sociedad democrática razonablemente estable normalmente contiene, al menos de modo implícito, ciertas ideas intuitivas fundamentales a partir de las cuales es posible elaborar una concepción política de la justicia».[16]

De los datos anteriormente citados hay uno, en particular, que resulta muy significativo para el «nuevo» Rawls pero que, sin embargo, aparecía especialmente descuidado en su trabajo anterior. Me refiero al

14. A partir de aquí se entiende también que, en su nuevo trabajo, la posición originaria aparezca jugando meramente el papel de un esquema representativo, capaz de expresar el modo en que se generan los principios de justicia. De todos modos, tiene sentido preguntarse cuál es el rol efectivo de la posición originaria, en este nuevo trabajo. Al respecto, véase Powers, Jr. (1993), pág. 455. Ya antes de escribir *PL*, Rawls había encontrado críticos sosteniendo la innecesariedad de la posición originaria y, en particular, del velo de ignorancia. Véase, por ejemplo, Barry (1989), pág. 345. Un análisis al respecto en Audard (1995).

15. Véase, por ejemplo Rawls (1993), pág. xviii. Jean Hampton, sin embargo, sostiene que Rawls, aún hoy, mantiene una visión esencialmente similar a la de su «teoría» —algo que, de por sí, no resulta inadecuado—. Véase Hampton (1994), pág. 186. Véase, también, Hampton (1989 y 1992).

16. Ibíd., págs. 36-38.

«hecho del pluralismo razonable». Este «pluralismo razonable» pretende llamar nuestra atención sobre la circunstancia de que las sociedades modernas «no se caracterizan meramente por el hecho de un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas, y morales abarcativas, sino más bien por un pluralismo de doctrinas incompatibles entre sí pero, aun así, razonables».[17] Diciendo esto, Rawls quiere dar cuenta del hecho de que las personas muchas veces diferimos radicalmente en relación con nuestras convicciones más básicas, pero lo hacemos, sin embargo, a partir de nuestra adhesión a concepciones «razonables» (y no necesariamente, por ejemplo, a partir de nuestro dogmatismo, o a partir de una cerrada irracionalidad que nos impide reconocer ciertos datos incontrastables de la realidad). El «hecho del pluralismo razonable», —agrega Rawls— no constituye un mero hecho histórico, capaz de perder significación de un día para otro. Más bien, el mismo aparece como «un rasgo permanente de la cultura política de la democracia», un hecho con el que debemos contar, y que se deriva de los *límites naturales del conocimiento humano*.[18]

Estos «límites naturales de la razón» (a los que Rawls alude través de la idea de las *burdens of judgement*) llevan a que las personas difieran, razonablemente, en muchas de sus convicciones básicas.[19] Como ejemplos de estos «límites naturales», Rawls hace referencia, entre otros, a: a) la complejidad habitual de las evidencias empíricas y científicas frente a un mismo caso; b) la dificultad de sopesar adecuadamente tales evidencias, aun cuando coincidiéramos en la determinación de las mismas; c) la vaguedad que es propia de todos los conceptos (políticos, morales, etc.) que utilizamos; d) nuestra tendencia a evaluar las evidencias y valores a los que nos enfrentamos, de modo distinto, a partir de nuestras propias vidas y experiencias particulares; e) la dificultad para sopesar las distintas consideraciones normativas que normalmente se sitúan de un lado y de otro de una misma cuestión;[20] f) la genuina dificultad que existe para tomar una decisión última frente a este tipo de dilemas valorativos.

Según Joshua Cohen, este énfasis en la «diversidad moral característica de una sociedad justa» constituye el rasgo distintivo de *PL*. Dadas las circunstancias citadas, y las libertades (de conciencia, asociación, expresión) y recursos disponibles en una sociedad justa, resulta inevita-

17. Ibíd., pág. xvi.
18. Ibíd.
19. Ibíd., págs. 54-57.
20. Según Rawls esto alude, de algún modo, a lo que Nagel llamó «la fragmentación del valor», en Nagel (1979), págs. 128-141.

ble que los ciudadanos terminen suscribiendo concepciones religiosas y filosóficas diferentes: la razón práctica —afirma Cohen— «operando bajo las favorables condiciones proveídas por las libertades básicas, no produce una convergencia en las concepciones evaluativas» de las distintas personas.[21]

EL «CONSENSO SUPERPUESTO»

Frente al cuadro descrito en la sección anterior —donde veíamos que las sociedades modernas se distinguen por la presencia de un «pluralismo razonable» de concepciones del bien—, el principal intento de *PL* es el de mostrar que aún en dicho contexto es posible construir una concepción de justicia compartida y que funcione. Para ello, Rawls se propone sobrepasar los desacuerdos entre la multiplicidad de doctrinas existentes, e identificar las bases posibles de un acuerdo suficientemente amplio (como para abarcar principios sustantivos) y profundo (como para incluir concepciones de la persona y la sociedad).[22]

Con dicha finalidad en mente, Rawls presenta su teoría, ahora, como una concepción «política» de la justicia. El hecho de defender una concepción «política» de la justicia, no significa que la misma sea completamente distinta o, mucho menos, opuesta, a una concepción «moral».[23] Como dice Rawls, la concepción política de la justicia *es* una concepción moral, pero «elaborada en relación con un objeto más específico»: «las instituciones políticas, sociales, y económicas».[24] En definitiva, se trata de una concepción que se refiere a la estructura básica de la sociedad, y no se extiende, por ejemplo, a normas acerca de nuestra conducta personal o ideales de vida.

El rasgo citado —una concepción limitada en cuanto al sujeto del que se ocupa— constituye una de las características definitorias de una con-

21. J. Cohen (1994), pág. 598.

22. Conviene decir que, tanto en este énfasis en la búsqueda de un acuerdo amplio entre personas razonables, como en este relativo marginamiento de la idea de la «posición original» como estrategia argumentativa, se reconoce (entre otras) la enorme influencia ejercida por el contractualismo de Thomas Scanlon sobre la teoría de Rawls. Recuérdese que, de acuerdo con la explicación contractualista de la moralidad presentada por Scanlon, un acto es considerado correcto si el mismo es requerido o permitido por principios que ninguna persona, adecuadamente motivada, podría rechazar razonablemente como base de un acuerdo general, informado y no impuesto a través de la fuerza. Véase, al respecto Scanlon (1988).También, consultar Scanlon (1982b) y (1998), cap. 5. Un muy buen análisis crítico, al respecto, en Barry (1995).

23. Rawls (1993), pág. 11.

24. Ibíd.

cepción política de la justicia que pretenda convertirse en el foco de un acuerdo social.[25] Pero Rawls menciona al menos otras dos características distintivas de tal concepción. Por un lado, la misma debe aparecer como capaz de «autosostenerse». Esto es, debe mostrarse como una concepción independiente de cualquier doctrina abarcativa particular (el kantismo, el utilitarismo, el cristianismo, etc.). Y además, su contenido debe expresarse en términos que sean familiares a la ciudadanía, en el sentido de estar basado en ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática.

Por otro lado —y en lo que constituye, seguramente, la innovación más importante destinada a dotar de estabilidad a la teoría—, Rawls apela ahora a un «consenso superpuesto» (*overlapping consensus*) destinado a hacer posible que concepciones abarcativas razonables y opuestas confluyan en ciertos acuerdos básicos —confluencia ésta que la «teoría de la justicia» impedía, al estar basada en una concepción comprehensiva particular—. ¿En qué consiste, entonces, esta idea del consenso superpuesto? Según Rawls, el consenso superpuesto hace referencia a un acuerdo entre personas razonables, que sólo aceptan doctrinas abarcativas razonables.[26] En este sentido, el consenso superpuesto aparece como la única forma de permitir que, en un contexto «pluralista», cada individuo se llegue a adherir a la concepción pública de la justicia: dicho consenso sólo puede ser alcanzado una vez que la concepción pública en cuestión aparece como razonable o, aun, como verdadera, a los ojos de todos.

Para dejar claro el atractivo propio de este consenso superpuesto, Rawls se apresura a presentar y a la vez responder cuatro objeciones posibles frente al mismo. Las posibles críticas al consenso superpuesto serían las siguientes: primero, sostener que implica una visión escéptica frente a la posibilidad de que una concepción de la justicia sea cierta; segundo, sostener que implica una visión «abarcativa»; tercero, sostener que implica, simplemente, una situación de *modus vivendi*; y cuarto, sostener que constituye una idea utópica. Rawls rechaza una a una tales objeciones, del siguiente modo.

En primer lugar, el pretendido escepticismo del consenso superpuesto es rechazado en virtud de las mismas razones que vienen a darle

25. Ibíd., págs. 11-13.

26. Para Rawls, sólo puede hablarse de la producción de dicho acuerdo cuando las personas se «adhieren generalmente a la concepción de la justicia como dando contenido a sus juicios políticos acerca de las instituciones básicas» y cuando, a la vez, «las doctrinas abarcativas irrazonables... no obtienen apoyo suficiente como para socavar la justicia esencial de la sociedad». Ibíd., pág. 139.

origen a dicho consenso: una actitud escéptica o indiferente como la que se sugiere implicaría cerrar la puerta a numerosas concepciones abarcativas e impediría así, desde un comienzo, la posibilidad de alcanzar un consenso superpuesto.

En segundo lugar, la concepción política en cuestión tampoco es «abarcativa», tal como algunos sostienen. En efecto, ella no pretende resolver ni todas ni la mayoría de las cuestiones que pueden plantearse sobre la justicia política, sino sólo unas pocas y, entre ellas, las más urgentes.[27] En este sentido, la concepción viene a representar un marco para la reflexión y la deliberación, que nos ayuda a alcanzar acuerdos acerca de las cuestiones constitucionales básicas y las preguntas fundamentales acerca de la justicia.[28] Pero, otra vez, la concepción política de la justicia «aparta de su agenda política las cuestiones más divisivas», dado que la disputa en torno a éstas puede llegar a socavar las mismas bases de la cooperación social.[29]

En tercer lugar, Rawls distingue el consenso superpuesto de una situación de mero *modus vivendi*. Para ello, enfatiza que los acuerdos a los que se refiere siguen siendo, en algún sentido, acuerdos morales y no, meramente, acuerdos firmados por personas o grupos no comprometidos en absoluto con la suerte de los demás. Este último tipo de acuerdos se diferenciarían del consenso superpuesto por razones como las siguientes: a) en primer lugar, el mismo objeto del consenso superpuesto —la concepción política de la justicia— es una concepción moral; b) el consenso superpuesto, además, se afirma sobre bases morales (incluyendo, por ejemplo, ciertas concepciones acerca de la sociedad y las personas, así como principios de justicia) y finalmente, c) el consenso superpuesto tiende a ser más estable, ya que quienes lo afirman no van a dejarlo de lado por el solo hecho de que la «fuerza relativa de su visión dentro de la sociedad se incremente y, eventualmente, se convierta en dominante».[30]

Lo señalado resulta significativo, además, porque nos ayuda a reconocer la profundidad (*depth*), el alcance (*breadth*) y la especificidad del mencionado consenso: el mismo es lo suficientemente profundo como para abarcar ideas tales como las de que la sociedad constituye un sistema cooperativo equitativo y las personas son consideradas libres e iguales, razonables y racionales; es suficientemente amplio como para extenderse sobre todas aquellas cuestiones vinculadas a la estructura básica de la sociedad; y se encuentra concentrado sobre una específica concepción política de la jus-

27. Ibíd., pág. 156.
28. Ibíd., pág. 156.
29. Ibíd., pág. 157.
30. Ibíd., págs. 146-150.

ticia, como puede serlo —o no— la concepción rawlsiana de «justicia como equidad».[31]

La respuesta de Rawls a la última de las objeciones mencionadas —el carácter presuntamente utópico de la idea del consenso superpuesto— es también interesante, a fin de conocer el carácter progresivo del programa político suscrito por el autor de *PL*. Conforme a Rawls, no es cierto que «no existen las suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas, necesarias para alcanzar... o tornar estable [el consenso superpuesto]».[32] En su opinión, se puede imaginar una situación de progresivo acercamiento a dicho consenso. Así, Rawls hace referencia a la posibilidad de un pasaje gradual desde una situación de mero *modus vivendi*, hasta lo que denomina un «consenso constitucional», para llegar finalmente al «consenso superpuesto».

En la primera etapa, de un «mero *modus vivendi*», se llega a incorporar ciertos principios de justicia como única forma de concluir permanentes y destructivos enfrentamientos civiles (del mismo modo en que, según Rawls, se aceptó el principio de tolerancia después de la reforma religiosa). En una segunda etapa, los principios de justicia incorporados en la constitución, y reconocidos, más bien, a regañadientes, llegan a ser aceptados por distintas concepciones rivales: se pasa entonces a una situación en la que «la aquiescencia inicial hacia una constitución que satisface [ciertos] principios liberales se transforma en un consenso constitucional en el cual tales principios son afirmados».[33]

El «consenso constitucional» hace referencia a un consenso aún no suficientemente profundo y amplio: no alcanza a principios sustantivos, ni se basa en ciertas ideas acerca de la sociedad y las personas, ni implica haber alcanzado una concepción pública compartida. Fundamentalmente, establece ciertos procedimientos electorales democráticos, orientados a moderar los enfrentamientos políticos dentro de la sociedad; y garantiza ciertos derechos y libertades políticas muy básicas.

Gradualmente, y en la medida en que el éxito del consenso establecido permanece, los ciudadanos van tomando confianza unos con otros. Se llega, así, a una última etapa, en la cual el consenso se muestra como: a) más profundo, al basarse en ciertas ideas particulares acerca de las personas y la sociedad; b) más amplio, hasta abarcar principios relativos a toda la estructura básica de la sociedad —incluyendo, así, ciertos derechos sustanti-

31. Ibíd., pág. 149. En las páginas 164 y 167, por ejemplo, Rawls considera como más probable que el foco del consenso sobrepuesto no sea la visión de la justicia como equidad, sino una serie de concepciones liberales algo diferentes de aquella visión.

32. Ibíd., pág. 158.

33. Ibíd., pág. 159.

vos como los de una equitativa igualdad de oportunidades y principios relativos a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno—; y c) más específico, concentrándose en una peculiar concepción de justicia. Este consenso más profundo es forzado, paulatinamente, por varias razones.

Por una parte, y una vez que se establece el «consenso constitucional», los distintos grupos políticos que forman parte de la sociedad se ven forzados a trascender su propia concepción del bien, y a apelar —en el foro público— a razones que puedan resultar atractivas para otros que no comparten su visión más abarcativa. Ello es debido a que, para defender cada una de sus posiciones, necesitan ganar el apoyo de una amplia mayoría. Esto les obliga a formular concepciones políticas de justicia, desarrollando ideas que puedan ser aceptables para los demás. De modo similar, en los casos en que existe un sistema de revisión judicial de las leyes, los jueces se ven forzados a desarrollar una concepción política de la justicia a la luz de la cual interpretar la constitución vigente.

Por otra parte, los distintos grupos sociales van a comenzar a ver el marco constitucional existente como demasiado estrecho, lo cual va a generar la aparición de nuevos conflictos: ocurre que dicho marco constitucional no tiende a cubrir ciertas libertades básicas que van más allá de la libertad de pensamiento o de palabra (libertades tales como la libertad de conciencia, de asociación, de movimiento) ni tiende a garantizar la satisfacción de ciertas necesidades básicas (de educación, alimentación, entrenamiento) que permiten a todos los individuos «tomar parte de la vida social y política».[34] La limitación de los derechos, libertades y procedimientos existentes, entonces, tiende a mover a las partes ya sea a modificar la constitución, ya sea a dictar la legislación, de modo que se expandan tales conquistas hasta cubrir las cuestiones constitucionales y temas básicos de justicia aún no atendidos. Para lograr tal objetivo, entonces, los distintos grupos necesitan convencer a quienes no piensan como ellos y, por lo tanto, se ven obligados a desarrollar una concepción política no sólo más profunda sino también más amplia, que haga referencia a la estructura básica de la sociedad. El consenso al que se llega, finalmente, resulta notablemente más amplio y profundo que los acuerdos iniciales de los que se partía: contamos, ahora, con un «consenso superpuesto».

El pasaje de una mera situación de *modus vivendi* a un consenso constitucional, así como el pasaje de aquí a un consenso superpuesto descansa, fundamentalmente, en la concepción de psicología moral que Rawls asume como presente, a lo largo de *PL*.[35] Según la misma, las personas tienen, junto a («los dos poderes morales») su capacidad para formar una

34. Ibíd., pág. 166.
35. Esta concepción se explica en *PL*, ibíd., págs. 81-86.

concepción del bien y su capacidad para aceptar concepciones de justicia y equidad, el deseo de actuar en virtud de tales concepciones.[36]

Razones públicas

El «consenso superpuesto» que Rawls defiende, aparece como una expresión de lo que denomina la «razón pública compartida» por el conjunto de la sociedad. La idea de «razón pública» resulta especialmente importante, para el «nuevo» Rawls, en la explicación de cómo puede ser posible afirmar una constitución justa y estable dentro de una sociedad pluralista. En relación con esta idea conviene señalar que, aunque constituye uno de los principales puntos de apoyo de *PL*, no representa una modificación tan esencial de la «teoría de la justicia», tal como puede serlo la idea de un «consenso superpuesto». Más bien, como sostiene S. Freeman, la noción de razón pública aparece como una «extensión natural» de ideas tales como la de «contrato social», o requerimientos como el de publicidad, desarrolladas previamente en aquel trabajo.[37] De algún modo, la idea de razón pública viene, simplemente, a desarrollar «el familiar criterio liberal de acuerdo con el cual un gobierno democrático no debería justificar sus políticas apelando a valores religiosos».[38]



Ahora bien, ¿qué es precisamente lo que entiende Rawls por la idea de razón y, más específicamente, por la idea de razón pública? La razón de una sociedad política, antes que nada, aparece aludiendo a la forma en que se formulan planes, se fijan las prioridades entre distintos fines, y se toman decisiones, dentro de una sociedad. La razón pública, en cambio, aparece como la razón de los «ciudadanos democráticos», siendo «pública» de tres modos diferentes: a) en tanto la razón de los ciudadanos como tales: es la razón del público; b) en cuanto al objeto que tiene como propio: cuestiones que tienen que ver con el bien público en asuntos fundamentales de justi-

36. Rawls hace referencia a tres tipos básicos de deseos: los que dependen de objetos (por ejemplo, el deseo de comer o dormir, el deseo de estatus, poder, riqueza, etc.); los que dependen de principios (por ejemplo, los que dependen de principios racionales, como el de adoptar los medios más efectivos para conseguir nuestros fines, el de priorizar nuestros objetivos cuando ellos entran en conflicto); y los que dependen de principios razonables, que regulan cómo comportarnos en nuestras relaciones con los demás (como el principio de la fidelidad o el de decir la verdad). Según Rawls, sin embargo, los deseos más importantes, dentro de *PL*, tienen que ver con deseos dependientes de concepciones, como el deseo de actuar de acuerdo con un ideal formado en referencia a principios racionales y razonables. Aquí desarrollo su idea de una «psicología moral razonable». Ibíd., págs. 86 y 163.

37. Véase, en este sentido, Freeman (1994), pág. 647.

38. De Marneffe (1994), pág. 233.

cia; y c) en cuanto a su naturaleza y contenido, el cual se vincula con ideales y principios expresados por la concepción política de justicia de la sociedad.[39]

La defensa de la idea de «razones públicas» viene a sugerirnos cuál es el tipo de razones al que puede apelarse, y cuál es el tipo de razones al que no puede apelarse, cuando se pretende, por ejemplo, apoyar una cierta ley, o interpretar la constitución de un cierto modo. La idea sería que, cuando lo que está en juego son cuestiones tan básicas como las citadas, no corresponde que los ciudadanos, o los distintos grupos y partidos políticos, invoquen razones que los demás no puedan suscribir, razonablemente. Para decirlo con el lenguaje de Rawls, en la discusión y resolución de cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones básicas de justicia no corresponde invocar razones que no sean razones públicas.[40] Lo contrario implicaría violar el «principio de legitimidad», que nos habla de cuándo se ejerce adecuadamente el poder político y cuándo no, cuándo se ejerce la coerción de modo apropiado y cuándo no. Según Rawls, y tal como hemos visto, sólo puede decirse que el poder político se ejerce de modo apropiado —y así, sólo se respeta el principio de legitimidad— cuando el mismo se ejerce «de acuerdo con una constitución cuyo contenido esencial es razonable esperar que todos los ciudadanos suscriban, como libres e iguales, a la luz de principios e ideales aceptables en términos de su razón humana común».[41] Así, por ejemplo, si alguien quisiera interpretar la idea de libertad incorporada en la constitución, a partir de razones no públicas, como las que le provee su propia religión, para decir, por ejemplo, que la constitución prohíbe las prácticas homosexuales, estaría violando el principio de legitimidad. Esto es, al pedir que la constitución se interprete y aplique a partir de razones no públicas, es decir, apelando a convicciones que otros pueden, razonablemente, rechazar.[42]

El respeto al principio de legitimidad es entonces, en definitiva, el que viene a promover en la ciudadanía un «deber que no es legal, sino moral», que es el deber de apelar a razones públicas, cada vez que se discute

39. Rawls (1993), pág. 213.

40. Rawls define el contenido esencial de la constitución haciendo alusión a «los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y del proceso político: los poderes de la legislatura, el poder ejecutivo y el judicial; el alcance de la regla de la mayoría»; y «los derechos y libertades básicos iguales de la ciudadanía que las mayorías legislativas deben respetar: como el derecho a votar y participar en política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y asociación, así como las garantías propias del Estado de derecho». Ibíd., pág. 227.

41. Ibíd., pág. 137.

42. Este ejemplo es analizado en Freeman (1994), pág. 650.

el contenido esencial de la constitución. A este deber Rawls lo llama el «deber de civilidad». De modo más preciso, en *PL* se define al deber de civilidad como un deber propio del «ideal de ciudadanía», que exige que seamos capaces de explicarnos unos a otros «de qué modo los principios y políticas [que proponemos y por los que votamos], en todo lo que hace a cuestiones fundamentales, pueden ser apoyados por los valores políticos de la razón pública».[43] Este deber —continúa Rawls— involucra también nuestra disposición a escuchar a los otros y determinar cuándo tenemos que adaptarnos a sus puntos de vista.[44] En la «teoría de la justicia», como bien señala Freeman, dicho deber ya estaba presente en la noción de «deber natural de mutuo respeto», que incluía nuestra disposición a ver la situación de los demás desde su propio punto de vista —desde la perspectiva de su propia concepción del bien—, así como nuestra disposición a dar razones de nuestras acciones cada vez que afectemos sus intereses materiales.[45]

Las objeciones recibidas por *PL*

Es posible decir que muchos de los cambios introducidos por Rawls en su teoría original, a través de *PL* tienen importancia: al no reclamar «verdad» para su teoría —presentándola como una concepción política de justicia—, la misma no entra en directo conflicto con doctrinas comprehensivas razonables respecto de qué es lo verdaderamente justo o debido; al basarse en ideas que provienen de la cultura pública, la teoría no requiere tampoco la previa aceptación de alguna doctrina abarcativa particular, etc. Al mismo tiempo, el consenso superpuesto no resulta tan fino como para resultar prácticamente insignificante. El mismo, más bien, exige la aceptación de ciertas libertades básicas, así como de un mínimo de recursos para cada uno.[46]

De todos modos, cabe decir, también, que las objeciones recibidas por Rawls, tras haber publicado *PL* —y ya desde mucho antes, en su progresiva aproximación a esta obra—, fueron múltiples, y provenientes de posiciones teóricas también muy diversas.

En primer lugar, es preciso mostrar los cuestionamientos que se le han hecho a Rawls en torno a la fundamental idea de «lo razonable», que aparece en su obra infinidad de veces, con sentidos diversos, siempre jugando

43. Rawls (1993), pág. 217.
44. Ibíd.
45. Rawls (1991), pág. 337, y Freeman (1994), pág. 651.
46. Véase, al respecto, Hill, Jr. (1994), págs. 340-341.

un rol decisivo, y siempre cargada de una extrema vaguedad (así, y según muestra Leif Wenar, Rawls hace referencia a principios de justicia razonables, juicios razonables, decisiones razonables, una concepción de justicia razonable, expectativas razonables, un consenso superpuesto razonable, normas razonables, una sociedad razonable, desacuerdos razonables, fe razonable, medidas razonables, dudas razonables, una creencia razonable, respuestas razonables, una psicología moral razonable, y un largo etcétera).[47]

Desde un punto de vista distinto, Jean Hampton también señala que el logro del consenso superpuesto requiere de un previo y urgente esclarecimiento acerca de las nociones de lo «razonable» y lo «irrazonable»: resulta claro, tal clarificación es fundamental dado que el consenso se lleva a cabo entre sujetos «razonables», y a través de la exclusión de todas aquellas doctrinas que se consideren «irrazonables». Sin embargo, como afirma Hampton, no existe ningún lugar en *PL* donde las ideas de lo razonable y lo irrazonable sean descritas de un modo claro.[48] Por ello, en última instancia, tales ideas terminan recibiendo contenido a partir de la mera intuición. Y esto es lo que resulta inaceptable para Hampton: el «intento de asegurar la estabilidad a partir de la exclusión de ciertos puntos de vista en base a nociones que dependan [meramente] de la intuición».[49] Como dice Abner Greene, este hecho de que algunos sujetos puedan ser coercionados, finalmente, a partir de leyes dictadas después de que se excluyeron sus argumentos del escenario político, puede ser visto como una actitud indebida: podría decise que el

47. Wenar (1995), pág. 34.

48. La única aproximación al rema, más o menos detallada, aparece en la página 49 de *PL*, donde Rawls hace referencia a algunos requisitos que serían propios de las personas razonables: la voluntad de proponer y honrar términos de cooperación equitativos, la voluntad de reconocer los límites de la razón y de aceptar sus consecuencias, la voluntad de conducir la propia conducta por principios fijados a partir del común razonamiento con otros, y la predisposición a tomar en cuenta las consecuencias de las propias acciones sobre otros.

49. Hampton (1994), pág. 210. Hampton da un interesante ejemplo al respecto, citado por el mismo Rawls. Adoptando una postura que Hampton comparte, Rawls hace en su libro una defensa del aborto en los primeros tres meses del embarazo. Sin embargo, lo hace refiriéndose a los que se oponen a criterios como los que él defiende como asumiendo puntos de vista irrazonables (Rawls, 1993, págs. 233-234, n. 32). Para Hampton, llamar irrazonable a quien se opone a uno en cuestiones como la citada implica «no sólo desmerecer la conclusión [de aquel] sino [para peor] hacerlo en un modo que arroja dudas aun sobre la capacidad de tal oponente de razonar al respecto» (Hampton, 1994, pág. 209). Esto es lo que Hampton considera una conclusión «antiliberal» (ibíd., pág. 210). De acuerdo con esta conclusión, a partir del mismo ejemplo del aborto, Hampshire (1993), pág. 44. Señalando el carácter demasiado exclusivo de la idea de «lo razonable» empleada por Rawls, véase también el excelente artículo de Wenar (1995). Rawls responde a críticas como las de Hampton y Hampshire, sobre el rema del aborto, en Rawls (1997), pág. 798.

Estado, en tales casos, trata a dichos sujetos como «ciudadanos de segunda clase».[50]

En segundo lugar, quisiera destacar aquellas críticas referidas a los límites fijados por Rawls a su teoría, en el intento de presentar a ésta como una posición «autosostenida», no comprometida con ninguna concepción del bien.

Las referidas limitaciones son de distinto tipo. Existen, ante todo, limitaciones en cuanto al objeto al que está dirigida la teoría de Rawls. En efecto, dicha teoría aparece vinculada con la discusión de lo que Rawls llama «cuestiones constitucionales esenciales», y «cuestiones básicas de justicia». Esta sola decisión resulta criticada por quienes defienden una idea acerca del sistema de gobierno —en definitiva, una idea de la democracia— más amplia de la que parece defender Rawls. Para este tipo de autores —entre los que incluiría especialmente a aquellos que argumentan en favor de una idea «deliberativa» de la democracia—,[51] la «agenda» de la discusión pública no debe estar restringida a cuestiones tan específicas. Por el contrario, ellos dirían que uno de los puntos centrales de la democracia debiera ser, justamente, el de que la discusión pública se extienda hasta alcanzar áreas situadas bastante más allá de las cuestiones constitucionales básicas.

La limitación más discutida que se propone en *PL*, sin embargo, tiene que ver con las razones a las que —conforme a dicha teoría— puede apelarse en la discusión de cuestiones como las arriba citadas. Conforme veíamos, en la discusión de cuestiones constitucionales básicas, el deber de civilidad debe impedir que apelemos a razones que son propias de nuestra particular visión comprehensiva (moral, filosófica, religiosa). En tales oportunidades es preciso que sólo apelemos a argumentos que todos puedan aceptar, razonablemente, en vista de la concepción política de justicia compartida, y los valores políticos distintivos del consenso superpuesto. Esta idea de no apelar a ciertas razones durante el diálogo público resulta también muy polémica: ¿por qué no pensar, por ejemplo, en que sean los mismos individuos los que, en su diálogo,

50. Greene (1994), pág. 671.

51. Me refiero a aquellos autores que justifican la democracia, básicamente, a partir de la idea de discusión pública, viendo en aquélla un sucedáneo imperfecto de una discusión moral ideal. Para una presentación más adecuada de esta idea de democracia véase, por ejemplo, Elster (1998); Nino (1996). También, Gargarella (1998). Ahora bien, explícitamente, y en un artículo posterior a *PL*, Rawls suscribe directamente una visión «deliberativa» de la democracia (Rawls, 1997). Sin embargo, dicha declaración no equivale a decir que defienda la mayoría de las ideas que los defensores de la idea deliberativa de la democracia suelen defender. Examinando la posición de Rawls, en este punto, conviene considerar el trabajo de Benhabib (1994). Véase, en respuesta a Benhabib, J. Cohen (1994).

vayan aceptando y descartando argumentos?, ¿por qué no dejar que los mismos ciudadanos encuentren sus puntos básicos de acuerdo, sin correr el riesgo de que los teóricos «congelen» la «comunicación política pública» diciéndonos a qué argumentos podemos apelar y a cuáles no?[52]

Las restricciones a la discusión propuestas por Rawls, así presentadas, no son sólo objetables por cuestiones de principio, sino además, por razones prácticas. Paradójicamente, tales restricciones —propuestas por Rawls para ayudar a que la «teoría de la justicia» pueda ser asequible por quienes parten de visiones comprehensivas diferentes— amenazan con convertir el proyecto rawlsiano en un proyecto irrealizable. Para Samuel Scheffler, el requisito de no apelar a la propia concepción del bien durante las discusiones básicas sobre política es «extraordinariamente fuerte», hasta el punto de «socavar la plausibilidad de la idea de que el consenso superpuesto pueda ser realmente alcanzado».[53] De modo similar, para Thomas McCarthy, la estrategia rawlsiana de «evitar» ciertos argumentos en determinados ámbitos conlleva implícitos «formidables problemas [no sólo] conceptuales [sino también], psicológicos, culturales e institucionales».[54] De entre los inconvenientes prácticos a los que se hace alusión en las críticas citadas, mencionaría al menos dos.

Primero, la dificultad de diseñar un sistema institucional capaz de alentar dicha «estrategia de evitación». Esto es, como dice McCarthy, la dificultad de «erigir barreras institucionales entre... las opiniones no oficiales y... el discurso oficial y cuasi oficial». La dificultad, en definitiva, de erigir «filtros institucionales» capaces de eliminar del último tipo de discursos, todos aquellos valores y creencias controvertidos».[55]

En segundo lugar, además, mencionaría las dificultades que existen para motivar e instruir a los individuos, de modo tal que, en su actuar público, comiencen a separar lo «personal» de lo «político». Según Ronald Dworkin, Rawls parece pedirnos que en y para la política «aneste-

52. McCarthy (1994), pág. 61.

53. Scheffler (1994), pág. 16. Véase también Greene (1994), y especialmente Sandel (1994). En Rawls (1997), pág. 802, el autor da una respuesta a Sandel.

54. En este sentido, McCarthy critica la idea de que en los espacios no gubernamentales (como las universidades y las iglesias) las personas aparezcan como libres de discutir con plenitud cuestiones básicas de justicia —por ejemplo, apelando a todas las consideraciones que estimen relevantes—, mientras que dicha conducta resulta impugnada, justamente, en los ámbitos más distintivamente vinculados con lo público. McCarthy (1994), pág. 52.

55. McCarthy (1994), pág. 52. A Rawls parece no preocuparle mayormente este tema ya que él está pensando, antes que nada, en el deber de civilidad que se deriva del ideal de ciudadanía.

siemos nuestras convicciones más profundas y potentes acerca de la fe religiosa, de la virtud moral, y de cómo vivir», es decir, que pongamos entre paréntesis nuestras convicciones éticas al ir a votar o al discutir de política. Pero esta petición de que, en definitiva, dividamos nuestra propia personalidad —petición vinculada con la necesidad de proveer a *PL* de la estabilidad que busca— no parece fácilmente realizable. Ello, sobre todo, si consideramos que en tales ocasiones tendríamos que poner entre paréntesis todo aquello que constituye «la mayor parte de [nuestra] vida de todos los días».[56]

La confianza demostrada por Rawls en este aspecto, aparentemente, puede derivar sólo de la presuposición de una cierta psicología moral, de raíz todavía kantiana.[57] Tal psicología moral asumida por Rawls incluye «el deseo de actuar conforme a un ideal formado en referencia a principios razonables o racionales» (lo que Rawls llama *conception-dependent desires*).[58] Entonces pueden entenderse las afirmaciones de Rawls en torno a la disposición de las personas a cumplir con sus «deberes de ciudadanía».[59] La visión defendida por Rawls en torno de la motivación moral tiene la virtud de llamar la atención sobre un aspecto de nuestro razonamiento práctico poco considerado desde el punto de

56. Dworkin (1993), págs. 57 y 63 (es traducción del trabajo de Dworkin, 1990b). Al asumir esta posición, Dworkin pretende desafiar, directamente, el tipo de liberalismo defendido por Rawls. Comentando este punto, y los últimos trabajos de Dworkin sobre el tema, véanse Williams (1989), Selznick (1989), Neal (1995) y Sherwin (1995). Siguiendo en parte lo sostenido por Dworkin, S. M. Okin nota que la posición de Rawls nos exigiría poner entre paréntesis todo aquello que constituye «la mayor parte de [nuestra] vida de todos los días» (Okin, 1993). En sentido similar, McCarthy duda de que «[l]os valores y los principios políticos pueden ser realmente separados de... las razones que los nutren». Más específicamente, se pregunta: «¿Puede realizarse tal operación, justamente, cuando nos encontramos debatiendo públicamente diferencias... enraizadas en nuestras distintas visiones abarcativas? ¿Puede esperarse, razonablemente, que los individuos divorcien sus valores y creencias públicas y privadas [del modo requerido por Rawls]?». McCarthy (1994), págs. 52-53. Véanse, también, Hampshire (1993), págs. 45-46, y Hampton (1994), pág. 210.

57. Este reconocimiento es sorprendente, dada su intención de no comprometerse con alguna concepción del bien abarcativa. Sin embargo, tal vez esto podría entenderse dado el carácter aparentemente limitado de este compromiso. Véase, por ejemplo, Rawls (1993), pág. 85, n. 33.

58. Wenar (1995), especialmente en págs. 48-51. Según señala Wenar, este criterio implicaría dejar de lado visiones diferentes de psicología política como las defendidas por Hume (con individuos guiados básicamente por pasiones «como el apetito general por el bien y no, como en Rawls, por principios razonables y racionales, debido a su autoridad racional», ibíd., pág. 50), o Bentham (donde las personas están exclusivamente motivadas por el placer y el dolor), o Hobbes (y objetivos tales como la autopreservación y la gloria).

59. Véase, por ejemplo, Rawls (1993), pág. 84, vinculando la psicología moral asumida y la posibilidad de que los individuos concreten el ideal de ciudadanía.

vista de otras concepciones.[60] Sin embargo, tal vez peque por un exceso de confianza en las virtudes de la ciudadanía, exceso de confianza capaz de transformar su propuesta en una concepción inadecuadamente idealista.[61]

CRÍTICAS DERIVADAS DE LA BÚSQUEDA DE «ESTABILIDAD» PARA LA TEORÍA POLÍTICA DE LA JUSTICIA

La enorme preocupación manifestada por el «nuevo Rawls» acerca de cómo lograr la posible «estabilidad» de la concepción política de la justicia también ha sido fuente de diversas y muy significativas observaciones críticas. Básicamente, según Rawls, una vez esbozada la teoría de la justicia, ésta debe ser puesta a prueba en cuanto a su estabilidad. Y si luego, en esta segunda etapa, se demuestra que la misma no es suficientemente estable, entonces, «la concepción política de la justicia... debe ser revisada de algún modo».[62] Este último criterio resulta diferente del que era defendido en la «teoría de la justicia» original. En dicha obra, la validez de la teoría «no resultaba afectada por la falta de éxito que pudiera tener en formar parte de las concepciones del bien de la gente».[63] En definitiva, las concepciones del bien que se mostraban incompatibles con la teoría allí defendida eran consideradas irrazonables. Sin embargo, en *PL* la validez de la teoría queda atada a su estabilidad, lo cual representa una decisión teórica particularmente polémica. Como dice Barry, en *Teoría de la justicia* la falta de congruencia entre lo definido como correcto y algunas concepciones de lo bueno resultaba «un inconveniente, porque aquellos con visiones irrazonables (concepciones del bien incompatibles con

60. En efecto, concepciones alternativas a la propuesta por autores contractualistas como Rawls (o Scanlon, por ejemplo), señalan que nuestras acciones se deben meramente a nuestros intereses o a nuestros deseos más inmediatos, y dejan de lado el peso que usualmente le otorgamos, dentro de nuestro razonamiento práctico, a las consideraciones morales.

61. Como él mismo señala, la idea de la razón pública, como «concepción ideal de la ciudadanía para un régimen democrático constitucional», «describe lo que es posible y puede ser, aunque nunca llegue a darse». Resulta, así, una propuesta lógicamente posible. Sin embargo, como este último acontecimiento, ni constituye un ideal regulativo capaz de orientar posibles reformas políticas y sociales, ni describe una situación que resulte —en mi opinión— adecuadamente concebible. Como sostiene Scanlon, convendría admitir la «notoria insuficiencia de la motivación moral para conducir a las personas a actuar del modo correcto no se debe simplemente a la debilidad del motivo allí subyacente, sino más bien al hecho de que el mismo es fácilmente derrotado por el autointerés y el autoengaño». Scanlon (1992), pág. 117. Véase, también, Scanlon (1998), págs. 37-41.

62. Rawls (1993), pág. 141.

63. Barry (1995), pág. 890.

las demandas de la justicia) podían ser coercionados. En PL, en cambio [esto pasaría a representar directamente] una catástrofe... dado que implicaría socavar la [misma] legitimidad de las instituciones rawlsianas».[64] Dentro de esta misma línea de observaciones, se ha señalado que este tipo de vinculación establecida por Rawls entre validez y estabilidad amenaza con convertir a su teoría en una propuesta «esencialmente complaciente» ante la realidad. Ello, frente al hecho de que —como señala Raz— «[cualquier] teoría moral y política debe estar abierta a la posibilidad de que la sociedad a la que [dicha teoría] se aplique resulte fundamentalmente defectuosa».[65]

En relación con las consideraciones anteriores, además, muchos han señalado con preocupación que la búsqueda de estabilidad para su teoría ha llevado a Rawls a deshacerse de los contenidos más igualitarios de la misma.[66] Esta línea de análisis tiende a enfatizar una diferencia significativa entre *PL* y *Teoría de la justicia* que muchos autores han observado críticamente y que, de algún modo, el mismo Rawls ha reconocido: la idea de que en *PL* se produce una abdicación respecto del tradicional «segundo principio» defendido en la «teoría de la justicia», el igualitario principio de diferencia.[67]

Por último, cabría remarcar que la concepción de la estabilidad defendida por Rawls ha sido criticada, también, por razones que van bastante

64. Ibíd. De modo similar, véase el importante trabajo de Habermas (1995) comentando a Rawls.

65. Raz (1990), pág. 19. También, véase Bruce Ackerman (1994), en su rechazo a la idea de que «el liberalismo político sea —o deba ser— una concepción parasitaria de la práctica».

66. Tal vez esto ayude a entender, por ejemplo, por qué *PL* se encuentra tan focalizado en cuestiones como las vinculadas con la religión y la tolerancia filósofica, en lugar de concentrarse en otros temas que ocuparon un lugar mucho más prominente en la agenda política norteamericana de los últimos veinte años: así, cuestiones como las de la raza, los problemas de género, las crecientes disparidades de ingresos y riqueza, etc. Apuntando esta consideración, por ejemplo, véase Okin (1994), pág. 24. Véase, también, Hill, Jr. (1994), pág. 348.

67. Esto es, recuérdese, el principio según el cual la «teoría de la justicia» requería una igual distribución de los bienes primarios salvo que una distribución desigual de los mismos favoreciera a los grupos más desaventajados de la sociedad. Entre otros, por ejemplo, Brian Barry señala que el logro del consenso superpuesto «implica, seguramente, que el segundo principio [de justicia] tiene que ser sacrificado». Barry (1995), pág. 913. Véase, también, Susan Moller Okin, quien sostiene que la prioridad de la libertad adquiere ahora un «virtual monopolio» en la teoría, dejando prácticamente de lado la parte distributiva de aquélla (en Okin, 1993); Bernard Williams, haciendo referencia al lugar secundario al que queda relegado el principio de diferencia, en *PL* (en Williams 1993, pág. 8); Iris Young (1995); o Philip Pettit, recalcando la virtual ausencia del igualitarismo de la «teoría de la justicia», en *PL* (Petrit, 1994, pág. 217); o Fernando Vallespín, refiriéndose a las limitaciones del igualitarismo de *PL* (Vallespín, 1995), pág. 48. El mismo Rawls, de modo más o menos explícito, parece reconocer la veracidad de tales señalamientos (sin embargo, véase Estlund, 1996, págs. 68-78).

vista de otras concepciones.[60] Sin embargo, tal vez peque por un exceso de confianza en las virtudes de la ciudadanía, exceso de confianza capaz de transformar su propuesta en una concepción inadecuadamente idealista.[61]

CRÍTICAS DERIVADAS DE LA BÚSQUEDA DE «ESTABILIDAD» PARA LA TEORÍA POLÍTICA DE LA JUSTICIA

La enorme preocupación manifestada por el «nuevo Rawls» acerca de cómo lograr la posible «estabilidad» de la concepción política de la justicia también ha sido fuente de diversas y muy significativas observaciones críticas. Básicamente, según Rawls, una vez esbozada la teoría de la justicia, ésta debe ser puesta a prueba en cuanto a su estabilidad. Y si luego, en esta segunda etapa, se demuestra que la misma no es suficientemente estable, entonces, «la concepción política de la justicia... debe ser revisada de algún modo».[62] Este último criterio resulta diferente del que era defendido en la «teoría de la justicia» original. En dicha obra, la validez de la teoría «no resultaba afectada por la falta de éxito que pudiera tener en formar parte de las concepciones del bien de la gente».[63] En definitiva, las concepciones del bien que se mostraban incompatibles con la teoría allí defendida eran consideradas irrazonables. Sin embargo, en *PL* la validez de la teoría queda atada a su estabilidad, lo cual representa una decisión teórica particularmente polémica. Como dice Barry, en *Teoría de la justicia* la falta de congruencia entre lo definido como correcto y algunas concepciones de lo bueno resultaba «un inconveniente, porque aquellos con visiones irrazonables (concepciones del bien incompatibles con

60. En efecto, concepciones alternativas a la propuesta por autores contractualistas como Rawls (o Scanlon, por ejemplo), señalan que nuestras acciones se deben meramente a nuestros intereses o a nuestros deseos más inmediatos, y dejan de lado el peso que usualmente le otorgamos, dentro de nuestro razonamiento práctico, a las consideraciones morales.

61. Como él mismo señala, la idea de la razón pública, como «concepción ideal de la ciudadanía para un régimen democrático constitucional», «describe lo que es posible y puede ser, aunque nunca llegue a darse». Resulta, así, una propuesta lógicamente posible. Sin embargo, como este último acontecimiento, ni constituye un ideal regulativo capaz de orientar posibles reformas políticas y sociales, ni describe una situación que resulte —en mi opinión— adecuadamente concebible. Como sostiene Scanlon, convendría admitir la «notoria insuficiencia de la motivación moral para conducir a las personas a actuar del modo correcto no se debe simplemente a la debilidad del motivo allí subyacente, sino más bien al hecho de que el mismo es fácilmente derrotado por el autointerés y el autoengaño». Scanlon (1992), pág. 117. Véase, también, Scanlon (1998), págs. 37-41.

62. Rawls (1993), pág. 141.

63. Barry (1995), pág. 890.

las demandas de la justicia) podían ser coercionados. En PL, en cambio [esto pasaría a representar directamente] una catástrofe... dado que implicaría socavar la [misma] legitimidad de las instituciones rawlsianas».[64] Dentro de esta misma línea de observaciones, se ha señalado que este tipo de vinculación establecida por Rawls entre validez y estabilidad amenaza con convertir a su teoría en una propuesta «esencialmente complaciente» ante la realidad. Ello, frente al hecho de que —como señala Raz— «[cualquier] teoría moral y política debe estar abierta a la posibilidad de que la sociedad a la que [dicha teoría] se aplique resulte fundamentalmente defectuosa».[65]

En relación con las consideraciones anteriores, además, muchos han señalado con preocupación que la búsqueda de estabilidad para su teoría ha llevado a Rawls a deshacerse de los contenidos más igualitarios de la misma.[66] Esta línea de análisis tiende a enfatizar una diferencia significativa entre *PL* y *Teoría de la justicia* que muchos autores han observado críticamente y que, de algún modo, el mismo Rawls ha reconocido: la idea de que en *PL* se produce una abdicación respecto del tradicional «segundo principio» defendido en la «teoría de la justicia», el igualitario principio de diferencia.[67]

Por último, cabría remarcar que la concepción de la estabilidad defendida por Rawls ha sido criticada, también, por razones que van bastante

64. Ibíd. De modo similar, véase el importante trabajo de Habermas (1995) comentando a Rawls.

65. Raz (1990), pág. 19. También, véase Bruce Ackerman (1994), en su rechazo a la idea de que «el liberalismo político sea —o deba ser— una concepción parasitaria de la práctica».

66. Tal vez esto ayude a entender, por ejemplo, por qué *PL* se encuentra tan focalizado en cuestiones como las vinculadas con la religión y la tolerancia filósofica, en lugar de concentrarse en otros temas que ocuparon un lugar mucho más prominente en la agenda política norteamericana de los últimos veinte años: así, cuestiones como las de la raza, los problemas de género, las crecientes disparidades de ingresos y riqueza, etc. Apuntando esta consideración, por ejemplo, véase Okin (1994), pág. 24. Véase, también, Hill, Jr. (1994), pág. 348.

67. Esto es, recuérdese, el principio según el cual la «teoría de la justicia» requería una igual distribución de los bienes primarios salvo que una distribución desigual de los mismos favoreciera a los grupos más desaventajados de la sociedad. Entre otros, por ejemplo, Brian Barry señala que el logro del consenso superpuesto «implica, seguramente, que el segundo principio [de justicia] tiene que ser sacrificado». Barry (1995), pág. 913. Véase, también, Susan Moller Okin, quien sostiene que la prioridad de la libertad adquiere ahora un «virtual monopolio» en la teoría, dejando prácticamente de lado la parte distributiva de aquélla (en Okin, 1993); Bernard Williams, haciendo referencia al lugar secundario al que queda relegado el principio de diferencia, en *PL* (en Williams 1993, pág. 8); Iris Young (1995); o Philip Pettit, recalcando la virtual ausencia del igualitarismo de la «teoría de la justicia», en *PL* (Pettit, 1994, pág. 217); o Fernando Vallespín, refiriéndose a las limitaciones del igualitarismo de *PL* (Vallespín, 1995), pág. 48. El mismo Rawls, de modo más o menos explícito, parece reconocer la veracidad de tales señalamientos (sin embargo, véase Estlund, 1996, págs. 68-78).

más allá de las señaladas. Por ejemplo, algunos autores han señalado, simplemente —y, en contra de lo que se sugiere en *PL*— que la estabilidad y la unidad de una sociedad dependen sólo de un modo muy marginal del acuerdo que sus miembros puedan alcanzar, en un consenso superpuesto, en torno de una particular teoría política. En opinión de estos críticos, objetivos como los citados (estabilidad, unidad social) parecen ser dependientes, más bien, de cuestiones tales como la historia o cultura común de cada sociedad.[68]

Una vez presentado este panorama de críticas, nos quedan dos observaciones, al menos, sobre las que conviene llamar la atención. Por un lado, resulta evidente que *PL* ha introducido cambios importantes en relación con la «teoría de la justicia» (la opción por una concepción «política» de la justicia, la idea del consenso superpuesto, la renovada idea de razón pública, la renovada preocupación por la estabilidad de la concepción política). Pero, y por otro lado, también parece obvio que estos cambios —destinados a convertir la «teoría de la justicia» originaria en una concepción plausible para cualquier persona razonable— han causado más rechazo que entusiasmo en muchos de los —hasta hace poco— fieles devotos del siempre lúcido pensamiento de Rawls.

68. Véase, por ejemplo, Hill, Jr. (1994), pág. 342, o Raz (1990), pág. 31. Por motivos como los señalados, Raz impugna el camino teórico escogido por Rawls en *PL*: ¿para qué sirve —se pregunta— orientar la filosofía política hacia la búsqueda de tal tipo de acuerdos? En su opinión, Rawls no ha dado ninguna explicación convincente para justificar que «la filosofía política abandone su finalidad tradicional de entender los presupuestos morales de las instituciones existentes, criticarlos, y abogar por otros mejores» (ibíd.).

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, B. (1994), «Political Liberalisms», *Journal of Philosophy*, vol. XCI, nº 7.

Althusser, L. (1969), *For Marx*, Londres, Allen Lane.

Arneson, R. (1989), «Equality of opportunity for welfare», *Philosophical Studies* 56, págs. 77-93.

Atienza, M. (1991), *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Audard, C. (1995), «The Idea of "Free Public Reason"», *Ratio Juris*, vol. 8, nº 1, págs. 15-29.

Bailyn, B. (1967), *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard Universtity Press.

Barry, B. (1989), *Theories of Justice*, Londres, Harvester-Wheatsheaf.

Barry, B. (1991), «Chance, Choice, and Justice», *Liberty and Justice. Essays in Political Theory 2*, Oxford, Clarendon Press.

Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press.

Barry, B. (1995b), «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics* 105.

Benhabib, S. (1989), «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory», en D. Meyers (comp.), *Women and Moral Theory*, Rowman y Littlefield.

Benhabib, S. (1992), *Situating the Self*, Nueva York, Routledge.

Benhabib, S. (1994), «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», *Constellations*, vol. 1, nº 1.

Berlin, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Buchanan, A. (1982), *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Towota, Nueva Jersey, Rowman & Allanheld.

Buchanan, A. (1985), *Ethics, Efficiency, and the Market*, Nueva Jersey, Rowman & Allanheld.

Buchanan, A. (1987), «Marx, Morality, and History: An Assesment of Recent Analytical Work on Marx», *Ethics* 98, págs. 104-136.

Buchanan, A. (1991), *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Buchanan (1997), «Theories of Secession», *Philosophy and Public Affairs* 26, nº 1, págs. 31-61.

Buchanan, A. (1997b), «Self-Determination, Secession, and the Rule of Law», en R. McKim & J. McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, págs. 301-323.

Buchanan, J. (1975), *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press.

Burtt, S. (1993), «The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal», *American Political Science Review*, vol. 87, nº 2, págs. 360-368.

Calsamiglia, A. (1989), «Un egoísta colectivo. Ensayo sobre el individualismo según Gauthier», *Doxa* 6, Universidad de Alicante.

Carens, J. (1987), «The Virtues of Socialism», *Theory and Society*, 15.

Cohen, G. (1977), «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty», *Erkenntis* 11.

Cohen, G. (1978), *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, Princeton University Press.

Cohen, G. (1979), «The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation», *Philosophy and Public Affairs* 8, nº 4.

Cohen, G. (1982), «Reply to Elster, Marxism, functionalism, and game theory», *Theory and Society* 11, págs. 483-496.

Cohen, G. (1985), «Are Workers Forced to Sell Their Labor Power?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 1.

Cohen, G. (1986), «Self-Ownership, World-Ownership and Equality», en F. Lucash (comp.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, Cornell University Press.

Cohen, G. (1988), *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford, Oxford University Press.

Cohen, G. (1989), «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99, págs. 906-944.

Cohen, G. (1990), «Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises some Marxists more than he does any Egalitarian Liberals», *Canadian Journal of Philosophy*, sup. vol. 16.

Cohen, G. (1991), «The Future of Disillusion», *New Left Review*, nº 190.

Cohen, G. (1992), «Incentives, Inequality, and Community», en Grethe Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press.

Cohen, G. (1993), «Equality as Fact and as Norm: Reflection on the (partial) Demise of Marxism», manuscrito, Oxford University.

Cohen, G. (1993b), «Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities», en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press.

Cohen, G. (1995), *Self-Ownership, freedom, and equality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cohen, G. (1995b), «The Pareto Argument for Inequality», *Social Philosophy and Policy*, 12.

Cohen, G. (1997), «Where the Acrion Is: On rhe Site of Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, nº 1, págs. 3-30.

Cohen, G. (1997b), «If you're an Egalitarian, How Come You're so Rich?», manuscrito, Oxford University.

Cohen, G. (1997c), «Commitment Without Reverence: Reflections on Analytical Marxism», *Imprints*, vol. 1, nº 3, págs. 23-36.

Cohen, G. (1999), «Freedom and Money», manuscrito no publicado, *All Souls College*, Oxford.

Cohen, J. (1982), «Review of Karl Marx's Theory of History: A Defense, by G. A. Cohen», *Journal of Philosophy* 79, págs. 266-270.

Cohen, J. (1994), «Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69-589.

Chodorow, N. (1978), *The Reproduction of Mothering,* Berkeley, California, University of California Press.

Dancy, J. (1991), «Intuitionism», en P. Singer (comp.), *A Companion to Ethics,* Oxford, Basil Blackwell.

Daniels, N. (1975) «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en N. Daniels (comp.), *Reading Rawls,* Nueva York, Basic Books.

De Francisco, A. (1998), «Nuevo Republicanismo y modernidad», manuscrito no publicado, Madrid, Universidad Complutense.

De Marneffe, P. (1994), «Rawls's Idea of Public Reason», *Pacific Philosophical Quarterly,* vol. 75. nºs 3 y 4.

Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously,* Londres, Duckworth.

Dworkin, R. (1981), «What is Equality? Part I: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10/3-4, págs. 185-246.

Dworkin, R. (1981b), «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, vol.10, nº 4., págs. 283-345.

Dworkin, R. (1983), «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy*, 1/1, págs. 24-40.

Dworkin, R. (1985), *A Matter of Principle,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Dworkin, R. (1986), *Law's Empire,* Cambridge, Harvard University Press.

Dworkin, R. (1987), «What is Equality? Part 4: Political Equality», en *University of San Francisco Law Review*, vol. 22.

Dworkin, R. (1990), «Equality, Democracy, and Constitution», *Alberta Law Review*, vol. XXVIII, nº 2.

Dworkin, R. (1990b), «Foundations of Liberal Equality», en G. Peterson (comp.), *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. 11, págs. 1-119.

Dworkin, R. (1991), «The Ethical Basis of Liberal Equality», *Ethics and Economics,* Universidad de Siena.

Dworkin, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político,* Barcelona, Paidós, 1993.

Dworkin, R. (1996), *Freedom's Law. The Moral Reading of American Constitution,* Oxford, Oxford University Press.
Dworkin, R. (1996b), «The Curse of Money», en *The New York Review of Books*, vol. XLIII, nº 16, págs. 19-22.
Elster, J. (1980), «Review of G. Cohen: Karl Marx's Theory of History», *Political Studies* 28, págs. 121-128.
Elster, J. (1982), «Marxism, functionalism, and game theory», *Theory and Society* 11, págs. 453-482.
Elster, J. (1983), *Sour Grapes,* Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. (1983b), «Exploitation, freedom, and justice», en J. R. Pennock y J. Chapman (comp.) *Marxism*, NOMOS XXI, Nueva York, New York University Press, págs. 277-304.
Elster, J. (1983c), *Explaining Technical Change*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. (1984), *Ulysses and the Syrens*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. (1986), «Self-Realization in Work and in Politics», *Social Philosophy and Policy* 3, pág. 2.
Elster, J. (1987), «Comment on Van der Veen y Van Parijs», *Theory and Society* 15.
Elster, J. (1989), *Salomonic Judgements,* Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. (1989b), «From Here to There; or, If Cooperative Ownership Is So Desirable, Why Are There So Few Cooperatives?», *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, nº 2.
Elster, J. (1990), *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. (1991), entrevista de E. Hamburger, publicada en *Novos Estudos*, nº 31, San Pablo, CEBRAP.
Elster, J. (1995), «The Empirical Study of Justice», en D. Miller y M. Walzer, *Pluralism, Justice, and Equality,* Oxford, Oxford University Press.
Elster, J. (comp.) (1998), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
Elster, J. y Moene, K. O. (1989), «Introduction», en *Alternatives to Capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press.
Festinger, L. (1957), *A theory of cognitive dissonance*, California, Stanford University Press.
Fiss, O. (1976), «Group and the Equal Protection Clause», 5 *Philosophy and Public Affairs*, 107.
Freeman, S. (1990), «Reason and Agreement in Social Contract Views», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, nº 2, págs. 122-156.

Freeman, S. (1991), «Conrractualism, Moral Motivarion, and Practical Reason», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVIII, nº. 6.

Freeman, S. (1994), «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution», *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, págs. 619-668.

Gargarella, R. (1995), *Nos los representantes*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Gargarella, R (1996), *La justicia frente al gobierno,* Barcelona, Ariel.

Gargarella, R. (1998), «Full Representation, Deliberation, and Impartiality», en J. Elster (comp.), *Deliberative Democracy,* Cambridge, Cambridge Universiry Press.

Garzón Valdés, E. (1993), «El problema ético de las minorías étnicas», en E. Garzón Valdés, *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, págs. 519-540.

Gauthier, D. (1986), *Moral by Agreement,* Oxford, Oxford University Press.

Gilligan, C. (1987), *In a Different Voice,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.

Greene, A. (1994), «Uncommon Ground», *The George Washington Law Review*, vol. 62, nº 4, págs. 646-673.

Gutman, A. (1985), «Communitarian critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, págs. 308-22.

Haakonssen, K. (1993), «Republicanism», en R. Goodin y P. Pettit (comps.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell.

Habermas, J. (1979), «Moral Development and Ego Identity», en *Communication and the Evolution of Society,* Boston, Mass.

Habermas, J. (1995), «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 3.

Habermas, J. (1997), «Rerrospective Comments on Faktizitat und Geltung», manuscrito presentado en «The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory», Nueva York, New York University.

Hampshire, S. (1993), «Liberalism: The New Twist», *The New York Review of Books*, vol. XL, nº 14, págs. 45-46.

Hampron, J. (1980), «Contracr and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?», *Journal of Philosophy* 77 (1980), págs. 315-338.

Hampton, J. (1989), «Should Political Philosophy Be Done Wirhout Metaphysics?», *Ethics,* vol. 99, págs. 791-814.

Hampton, J. (1992), «The Moral Commitments of Liberalism», en D. Copp, J. Hampron y J. Roemer (comp.), *The Idea of Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, págs. 292-313.

Hampton, J. (1993), «Contract and consent», en R. Goodin y P. Pettir, *A Companion to Contemporary Political Philosophy,* Oxford, Blackwell Publishers, págs. 379-393.

Hampton, J. (1994), «The Common Faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* 75.

Hampton, J. (1997), *Political Philosophy*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Hartney, M. (1995), «Some Confusions Concerning Collective Rights», en W. Kymlicka (comp.), *The Right of Minority Cultures,* Oxford, Oxford University Press.

Hill Jr., Thomas (1994), «The Stability Problem in Political Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, n^{os} 3 y 4.

Hohfeld, W. (1919), *Fundamental Legal Conceptions*, New Haven, Yale University Press.

Holmes, S. (1988), «Precommitment and the Paradox of Democracy», en J. Elster y R. Slagstad (comps.), *Constitutionalism and Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 195-240.

Honoré, T. (1961), «Ownership», en Guest, *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press.

Horton, J. (1998), «Charles Taylor: Selfhood, Community and Democracy», en A. Carter & G. Stokes (comps.), *Liberal Democracy and its Critics,* Oxford, Polity Press.

Husami, Z. (1978), «Marx on Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* 8, págs. 27-64.

Kagan, S. (1998), *Normatitve Ethics*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press.

Kymlicka, W. (1995b), *The Right of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1997), «The New Debate over Minority Rights», documento presentado en la conferencia «Shaping Ethnicity Toward the Millenium», R. F. Harney *Program in Ethnic, Immigration and Pluralism Studies*, Universidad de Toronto.

Lange, O. y Taylor, F. (1956), *On the Economics of Socialism,* Nueva York, McGraw Hill.

Larmore, C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lindstedt, G. (1988), «Un salario social mínimo (garantizado) para todos», *Zona Abierta,* págs. 46-47, Madrid.

Lo Vuolo, R. (comp.), (1996), *Contra la exclusión,* Buenos Aires, Miño y Dávila.

Macedo, S. (1990), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism,* Oxford, Clarendon Press.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Londres, Duckworh.
MacKinnon, C., *Feminism Unmodified*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
Manin, B. (1997), *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press.
Marx, Karl (1973), *Crítica del programa de Gotha,* Buenos Aires, Anteo.
Marx, Karl (1985), *La ideología alemana*, México, Pueblos Unidos, 1985.
McCarthy, T. (1994), «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, vol. 1.
Michelman, F. (1969), «On Protecting the Poor though the Fourteenth Amendment», 83, *Harvard Law Review* 7.
Michelman, F (1988), «Law's Republic», *The Yale Law Journal*, vol. 97, n° 8, págs. 1.493-1.538.
Miller, D. (1995), *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press.
Miller, D. y Walzer, M. (comps.), (1995), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford, Oxford University Press.
Miller, R. (1984), *Analyzing Marxism*, Princeton, Princeton University Press.
Mulhall S. y Swift, A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
Nagel, T. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press.
Nagel, T. (1995), «Nozick: Libertarianism without Foundations», en *Other Minds. Critical Essays 1969-1994,* Oxford, Oxford University Press.
Neal, P. (1995), «Dworkin on the Foundations of Liberal Equality», *Legal Theory*, vol. 1, n° 2, págs. 205-226.
Nedelsky, J. (1994), «The Puzzle and Demands of Modern Constitutionalism», *Ethics* 104, págs. 500-515.
Nino, C. (1989), *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
Nino, C. (1991), *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea.
Nino, C. (1996), *The Constitution of Deliberative Democracy*, Connecticut, Yale University Press.
Nove, A. (1983), *The Economics of Feasible Socialism*, Londres, Allen & Unwin.
Nove, A. (1987), «A Capitalist Road to Communism. A Comment», *Theory and Society*, 15.
Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
Nozick, R. (1995), *The Nature of Rationality,* Princeton University Press.
Offe, C. (1992), «A Non-Productivist Design for Social Policy», en P. Van Parijs (comp.), *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for a Radical Reform,* Londres, Verso.
Offe, C. y Preuss, U. (1991), «Democratic Institutions and Moral Resources», en D. Held (comp.), *Political Theory Today,* Cambridge, Polity Press.

Okin, S. M. (1990), «Reason and Feeling in Thinking about Justice», en C. Sunstein, (comp.), *Feminism & Political Theory,* Chicago, The Univesity of Chicago Press, págs. 15-25.

Okin, S. M. (1989), *Justice, Gender, and the Family,* Nueva York, Basic Books.

Okin, S. M. (1993), «Review of Political Liberalism», *American Political Science Review*, vol. 87, nº 4, págs. 1.009-1.011.

Okin, S. M. (1994), «Political Liberalism, Justice, and Gender», *Ethics*, vol. 105, nº 1.

Okin, S. M. (1998), «Feminism and Multiculturalism: Some Tensions», *Ethics*, vol. 108, nº 4, págs. 661-684.

Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press.

Olson, M. (1982), *The Rise and Decline of Nations*, New Haven, Yale University Press.

Parfit, D. (1998), «Equality and Priority», en A. Mason (comp.), *Ideals of Equality*, Oxford, Blackwell Publishers.

Pateman, C. (1987), «Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy», en A. Phillips (comp.), *Feminism and Equality*, Oxford, Blackwell.

Patten, A. (1996), «The Republican Critique of Liberalism», *British Journal of Political Science*, vol. 26, parte 1, págs. 25-44.

Pettit, P. (1994), «Review of John Rawls, Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, nº 4.

Pettit, P. (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press.

Pettit, P. (1998), «Reworking Sandel's Republicanism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, nº 2, págs. 73-96.

Phillips, A. (1996), *The Politics of Presence: Issues in Democracy and Group Representation,* Oxford, Oxford University Press.

Pitkin, H. (1981), «Justice: On Relating Private and Public», 9 *Political Theory* 327, págs. 344-345.

Pocock, J. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princetonn, NJ, Princeton University Press.

Powers, Jr. W. (1993), «Constructing Liberal Political Theory», *Texas Law Review*, vol. 72, nº 2.

Przeworski, A. (1985), *Capitalism and Social Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press.

Przeworski, A. (1987), «The Feasibility of Universal Grants Under Democratic Capitalism», *Theory and Society*, 15.

Przeworski, A. (1991), *Democracy and the Market,* Cambrige, Cambridge University Press.

Przeworski, A. y Sprague, J. (1986), *Paper Stones*, Chicago, Chicago University Press.

Rakowski, E. (1993), *Equal Justice*, Oxford, Clarendon Press.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
Rawls, J. (1982a), «The Basic Liberties and their Priority», en S. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, iii, Salt Lake City, Utah, The University of Utah Press.
Rawls, J. (1982b), «Social Unity and Primary Goods», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Utilitarism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rawls, J. (1985), «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14/3, págs. 223-251.
Rawls, J. (1988), «Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, 17/4, págs. 251-276.
Rawls, J. (1989), «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review*, vol. 64, nº 2, págs. 233-255.
Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
Rawls, J. (1993b), «Law of Peoples», en S. Shute & S. Hurley (comps.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Oxford, Oxford University Press.
Rawls, J. (1995), «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, nº 3.
Rawls, J. (1997), «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, nº 3, págs. 765-807.
Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
Raz, J. (1990), «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs* 19, nº 1.
Raz, J. (1994), «Multiculturalism: A Liberal Perspective», *Dissent* 67, págs. 67-79.
Reiman, J. (1989), «An Alternative to "Distributive" Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen and Exploitation», *Canadian Journal of Philosophy*, sup. vol., 15.
Roemer, J. (1982), «Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation», *Philosophy and Public Affairs* 11/4, págs. 281-313.
Roemer, J. (1982b), *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, Harvard University Press.
Roemer, J. (1985), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Roemer, J. (1985b), «Should Marxists be Interested in Exploitation?», *Philosophy and Public Affairs* 14/1, págs. 30-65.
Roemer, J. (1989), «What is Exploitation? Reply to Jeffrey Reiman», *Philosophy and Public Affairs*.
Roemer, J. (1992), «The Morality and Efficiency of Market Socialism», *Ethics* 102, págs. 448-464.
Roemer, J. (1993), «The Possibility of Market Socialism», en Copp, D., Hampton, J. y Roemer, J. (comps.), *The idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Roemer, J., y otros (1993), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Roemer, J. y Bardham, P. (comps.), (1993), *Market Socialism. The Current Debate*, Cambridge, Cambridge University Press.

Roemer, J. (1996), *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Harvard University Press.

Sandel (1982), *Liberalism and the Limis of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press.

Sandel, M. (1984), «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic* 7.

Sandel, M. (1994), «Political Liberalism, A Review», *Harvard Law Review.*

Sandel, M. (1996), *Democracy's Discontent*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

Sandel, M. (1997), «The Constitution of the Procedural Republic: Liberal Rights and Civic Virtues», *Fordham Law Review*, vol. LXVI, nº 1, págs. 1-20.

Scanlon, T. (1975), «Preference and Urgency», *Journal of Philosophy*, LXXII, nº 19.

Scanlon, T. (1982), «Nozick on Rights, Liberty, and Property», en J. Paul (comp.), *Reading Nozick*, Oxford, Blackwell.

Scanlon, T. (1982b), «Contractualism and Utilitarianism», en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 103-128.

Scanlon, T. (1988), «The Significance of Choice», *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 7.

Scanlon, T. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press.

Scheffler, S. (1994), «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics* 105.

Schneewind, J. B. (1993), «Classical Republicanism and the History of Ethics», *Utilitas*, vol. 5, nº 2.

Selznick, P. (1989), «Dworkin's Unfinished Task», *California Law Review*, vol. 77, nº 3, págs. 505-514.

Sen, A. (1980), «Equality of What?», *Tanner Lectures on Human Values*, en S. McMurrin (comp.), Cambridge, Cambridge University Press.

Sen, A. (1985), *Commodities and Capabilities,* Amsterdam, North-Holland.

Sen, A. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press.

Sen, A. (1993), «Capability and Well-Being», en *The Quality of Life*, en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), Oxford, Clarendon Press.

Sherwin, E. (1995), «How Liberal is Liberal Equality?», *Legal Theory*, vol. 1, nº 2, págs. 227-250.

Skinner, Q. (1986), «The Paradoxes of Political Liberty», en Sterling M. McMurrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press.

Skinner, Q. (1992), «About Justice, the Common Good and the Priority of Liberty», en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy,* Londres, Verso, págs. 211-224. Traducido por S. Mazzuca en *Agora* nº 4, Buenos Aires, 1996.

Skinner, Q. (1992b), «The Italian City-Republics», en J. Dunn (comp.), *Democracy. The Unfinished Journey*, Oxford, Oxford University Press, págs. 57-69.

Skinner, Q. (1998), *Liberty before Liberalism,* Cambridge, Cambridge University Press.

Standing, G. (1992), «The Need for a New Social Consensus», en P. Van Parijs (comp.), *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for a Radical Reform,* Londres, Verso.

Sunstein, C. (1986), «Pornography and the First Amendment», *Duke Law Journal,* vol. 589, nº 4.

Sunstein, C. (1988), «Beyond the Republican Revival», *The Yale Law Journal*, vol. 97, nº 8, págs. 1.539-1.591.

Sunstein, C. (1990), *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State,* Cambridge, Harvard University Press.

Sunstein, C. (1991), «Preferences and Politics», 20 *Philosophy and Public Affairs* 3, págs. 3-34.

Sunstein, C. (1992), «Neutrality in Constitutional Law (with special reference to pornography, abortion, and surrogacy)», *Columbia Law Journal*, vol. 92:1, págs. 1-52.

Sunstein, C. (1993), *The Partial Constitution*, Cambridge, Harvard University Press.

Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism,* Princeton, Princeton University Press.

Taylor, C. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985), «Atomism», en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 187-210.

Taylor, C. (1986), «Alternative Futures. Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada», en A. Cairns y C. Williams (comps.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.

Taylor, C. (1990), *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1992), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Ptinceton, Princeton University Press.

Taylor, C. (1995), «Cross-Purposes: The Liberal-Communitatian Debate», en *Philosophical Arguments*, vol. 3, Cambridge, Harvard University Press.

Vallespín, F. (1995), «Diálogo entre gigantes», *Claves de la razón práctica*, nº 55.

Van der Veen, R., y Van Parijs, P. (1987), «Universal Grants versus Socialism. Reply to Six Critics», *Theory and Society*, 15.

Van Parijs, P., y Van der Veen, R. (1988), «A Capitalist Road to Communism», *Theory and Society* 15.

Waldron, J. (1995), «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», en W. Kymlicka (comp.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.

Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell.

Walzer, M. (1984), «Liberalism and the Art of Separation», *Political Theory* 12, nº 3, págs. 315-330.

Walzer, M. (1995), «Pluralism: A Political Perspective», en W. Kymlicka (comp.), *The Right of Minority Cultures* Oxford, Oxford University Press.

Walzer, M. (1997), «The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World», en R. McKim y J. McMahan, *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, págs. 245-257.

Weinstock, D. (1994), «The Justification of Political Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, nºs 3 y 4.

Williams, A. (1998), «Incentives, Inequality, and Publicity», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, nº 3, págs. 225-247.

Williams, B. (1971), «The Idea of Equality», en H. Bedau (comp.), *Justice and Equality,* Nueva Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Williams, B. (1989), «Dworkin on Community and Critical Interests», *California Law Review*, vol. 77, nº 3, págs. 515-520.

Williams, B. (1993), «Review of John Rawls, Political Liberalism», *London Review of Books*, nº 3, 13 de mayo, pág. 8.

Wolff, J. (1991), *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State,* Cambridge, Polity Press.

Wood, A. (1982), «The Marxian Critique of Justice», *Philosophy and Public Affairs* 1, págs. 244-282.

Wood, G. (1969), *The Creation of the American Republic 1776-1787,* Chapell Hill, NC, University of North Carolina Press.

Wood, G. (1992), *The Radicalism of the American Revolution*, Nueva York, Alfred Knopf.

Wright, E. O. (1985), *Classes,* Londres, New Left Books.

Wright, E. O. (1987), «Why Something Like Socialism is Necessary for the Transition to Something Like Socialism», *Theory and Society*, 15.

Wright, E. O. (1989), «Rethinking, once again, the concept of class structure», en Wright, E. O. (comp.), *The Debate on Classes,* Londres, Verso.

Wright, E. O. (1994), «What is Analytical Marxism?», en *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*, Londres, Verso.

Young, I. M. (1981), «Toward a Critical Theory of Justice», *Social Theory and Practice* 7, págs. 279-301.
Young, I. M. (1989), «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics* 99/2, págs. 250-274.
Young, I. M. (1995), «Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 3, nº 2, págs. 181-190.
Zimmerling, R. (1989), «La pregunta del tonto y la respuesta de Gauthier», *Doxa* 6, Alicante, Universidad de Alicante, págs. 49-76.